M/E 00 [illegible]

COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

ALEXANDRE D'APHRODISE

TRAITÉ DU DESTIN

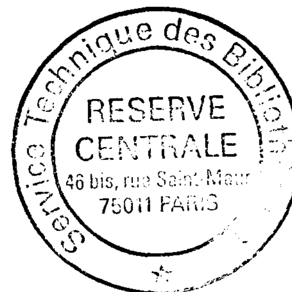
TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT

PAR

PIERRE THILLET

Professeur à l'Université de PARIS I
(Panthéon-Sorbonne)

Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique





684
ALE

PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
95, BOULEVARD RASPAIL

1984

Conformément aux statuts de l'Association Guillaume Budé, ce volume a été soumis à l'approbation de la commission technique qui a chargé M. André Wartelle d'en faire la révision et d'en surveiller la correction en collaboration avec M. P. Thillet.

« La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1er de l'article 40).
« Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par es Articles 425 et suivants du Code Pénal ».

© *Société d'édition « Les Belles Lettres », Paris, 1984.*

ISBN 2-251-00365-7
ISSN 0184-7155

INTRODUCTION

CHAPITRE I

VIE ET ŒUVRES D'ALEXANDRE D'APHRODISE

A. — *Éléments d'une biographie.*

1. — La dédicace du *De fato*.

Cette dédicace, aux Empereurs Septime Sévère et Caracalla [1] est, dans l'état actuel de nos connaissances, « le seul renseignement que nous possédions sur l'époque où vécut l'Exégète » [2]. L'ouvrage peut ainsi être daté entre 198 — date à laquelle Septime Sévère associa son fils Antonin au pouvoir — et 209 — date à laquelle Géta fut désigné comme Auguste [3]. L'auteur de la *Souda* déçoit notre curiosité :

1. P. (164, 3, Bruns) 1,3.
2. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise*, p. 13. Les dates données par N. Resher et M. E. Marmura, *The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise on the Theory of Motion*, Islamabad [1966] p. 1, « ca. 160-ca. 230 AD », pour la vie d'Alexandre, et « around 205 » pour sa nomination à la tête du Lycée d'Athènes ne sont que des hypothèses sans fondement.
3. Selon une inscription, *I.G.* II², 1077, traduite par A. Birley, *Septimius Severus*, p. 264. Nommé Auguste, Géta était

il se borne à mentionner « un autre Alexandre d'Aphrodisias, philosophe »[1]. Nous ne savons pas non plus, de source certaine, de quelle cité du nom d'Aphrodisias notre philosophe était originaire ; toutefois, Aphrodisias de Carie, à cette époque, était sans doute la seule cité importante dont le nom ait pu être associé sans ambiguïté à un nom de personne. Il faut penser que c'est de cette cité qu'est originaire l'auteur du *De fato*[2].

2. — Les maîtres d'Alexandre.

Les commentateurs d'Aristote, successeurs d'Alexandre auquel ils se réfèrent comme à leur modèle, ne fournissent pas de données biographiques, mais ils nous ont parfois conservé des citations d'œuvres perdues, où Alexandre nomme certains de ses maîtres. Ces données pourraient permettre de préciser la chronologie, si toutefois nous étions en mesure de situer dans le temps l'enseignement de ces professeurs, malheureusement les repères nous manquent.

a) Herminos et Sosigène.

Herminos[3] et Sosigène[4] sont expressément cités,

sur un pied d'égalité avec Septime Sévère et son frère Antonin. Alexandre n'aurait pu omettre son nom dans sa dédicace, comme le fait justement remarquer R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisias On Stoic Physics*, p. 1 et n. 3.

1. *Lexicon*, t. I, 104, 21-22 Adler : ἔστι δὲ καὶ ἕτερος Ἀλέξανδρος Ἀφροδισιεύς, φιλόσοφος.

2. Zeller, III⁴, 917 n. 2, se refusait à décider de laquelle des cités antiques ayant porté le nom d'Aphrodisias était originaire l'Exégète. Rien, certes, ne permet de l'assurer, toutefois il est probable qu'il s'agit de la grande cité de Carie, dont les ruines, où les fouilles ont été récemment étendues, montrent qu'elle connaissait à cette époque un grand développement et une vie culturelle intense. Cf. L. Robert, « Inscriptions d'Aphrodisias », *Antiquité Classique* 35, 1966, p. 397-432.

3. Simplicius, *in De caelo* 430, 32-33 : Ἑρμίνου δέ, φησιν, ἤκουσα, καθὰ ἦν καὶ ἐν τοῖς Ἀσπασίου φερόμενον, εἰ ἔστιν ἄνεσις

[voir n. 4 p. IX]

sans qu'on sache avec précision leur date, ni le lieu où Alexandre aurait pu suivre leur enseignement.

b) Aristoclès de Messine ?

Zeller a voulu voir en Aristoclès un autre maître d'Alexandre[1] : il ne faisait alors que reprendre une opinion ancienne[2] qui, depuis lors, a été longtemps admise sans discussion. Certes, Aristoclès a été un péripatéticien, et les longs extraits de son œuvre transmis par Eusèbe de Césarée[3] en portent témoignage, mais on ne peut plus, aujourd'hui, admettre qu'Alexandre ait été son disciple. La démonstration

περὶ τὸ θεῖον σῶμα, ἦν ἐπίτασις καὶ πρὸ τοῦ · πᾶσα γὰρ ἄνεσις ἐπιτάσεως. Herminos est cité par Alexandre, *in Topic.* 569, 3-5 ; 574, 26 ; *in Anal. pr. I* 72, 27 ; 89, 34 ; 91, 21. — Sur Herminos, cf. H. Schmidt, *De Hermino peripatetico*, Diss. Marburg, 1907. H. von Arnim, « Herminos 2 », in P.-W. *R.-E.* VIII 1, 1912, col. 835. Herminos aurait été également l'un des maîtres de Galien ; cf. I. von Müller, « Über Galens Werk vom wissenschaftlichen Beweis », *Abhandlungen der königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Kl. 20, 1897, p. 403-478 (voir p. 424-425) ; F. Rosenthal, « Isḥāq b. Ḥunain's Ta'rīḫ al-aṭibbā' », *Oriens* 7, 1954, texte p. 69, 6, trad. p. 79.

4. Alexandre, *in Meteor.* 143, 12-13 : ἱκανῶς ὁ διδάσκαλος ἡμῶν Σωσιγένης ἐν τῷ ὀγδόῳ περὶ ὄψεως ἔδειξεν ; Themistius, *De anima* 61, 22-23 Heinze : λέγει... Σωσιγένης ὁ Ἀλεξάνδρου διδάσκαλος ἐν τῷ τρίτῳ... Philopon, *in Anal. pr.* 126, 20-22 : καὶ ὁ Ἀλέξανδρος δὲ ὁ τοῦ φιλοσόφου ἐξηγητής φησι ἔν τινι μονοβίβλῳ καὶ τὸν αὐτοῦ διδάσκαλον Σωσιγένην εἶναι τῆς δόξης ; Ps.-Ammonius, *in Anal. pr.* 39, 24-25 : Σωσιγένης δὲ ὁ τοῦ Ἀλεξάνδρου διδάσκαλος ; Michel d'Éphèse (?), *in Meta.* Z, 466, 15-18 : ὥσπερ ἐκ τῶν ἑκάστῳ γνωρίμων τὰ τῇ φύσει μὲν γνώριμα ἑκάστῳ δὲ ἄγνωστα σπεύδει ὁ διδάσκαλος ποιῆσαι αὐτῷ, λέγω δὴ τῷ ἀγνοοῦντι, γνώριμα. Ὁ γὰρ Σωσιγένης ἐκ τῶν Ἀλεξάνδρῳ γνωρίμων ἐποίησεν αὐτῷ γνώριμα τὰ τῇ φύσει γνώριμα.

1. E. Zeller, *Philos. d. Gr.* III 1⁵ ; 814, n. 1, 815, n. 2. Cet Aristoclès est-il de Messène, ou de Messénie, c'est-à-dire du Péloponnèse, ou de Messine ? La *Souda* nous invite à croire qu'il s'agit de Messine, la cité sicilienne : Μεσσήνιος τῆς Ἰταλίας.

2. J. A. Fabricius, *Bibl. graeca*, Hambourg 1793, III 470. — J. Dillon cite encore, dans *The Middle Platonists*, Londres 1977, p. 250, Aristoclès comme le maître d'Alexandre.

3. Eusèbe, *Praep. Ev.* XI 3 ; XIV 17-21 ; XV 2 ; XV 14.

en a été faite par Paul Moraux [1], ce qui dispense d'explications plus développées.

Le point de départ de cette opinion fausse est une correction au texte de Simplicius, dans son commentaire au *De caelo* [2], correction qui s'appuie sur la version latine de Guillaume de Moerbeke, telle du moins qu'elle se lit dans les éditions de la Renaissance. La même « correction » a été ensuite apportée à d'autres textes où Aristote, 'Αριστοτέλης, a été ainsi transformé en Aristoclès, 'Αριστοκλῆς [3]. P. Moraux avait déjà fait justice de la « correction » de Zeller dans un texte d'Alexandre [4]. Plus récemment, il a

1. P. Moraux, « Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 49, 1967, p. 169-182. Cf. A. L. Martorana, « Il maestro di Alessandro di Afrodisia », *Sophia* 36, 1968, p. 365-367, qui résume cet article, en approuvant ses conclusions.

2. Simplicius, *in De caelo*, ed. Alde 1526, f° 34 v, l. 54 : ὁ 'Αλέξανδρος, ὥς φησι, κατὰ τὸν αὑτοῦ διδάσκαλον 'Αριστοκλέα. Texte reproduit par Ch. A. Brandis, *Scholia in Aristot.* (Bekker, t. IV), Berlin 1836, 477a 31. L'éd. du Corpus Commentariorum Aristotelis Graecorum, Heiberg 1894 (C.A.G. VII), p. 153, 17-18, édite : κατὰ τὸν αὑτοῦ διδάσκαλον 'Αριστοτέλην avec tous les manuscrits grecs.

3. Sur ce point, cf. P. Moraux, *art. cité*, p. 170-176. Zeller justifiait la leçon de l'Aldine, ainsi que les corrections qu'il proposait pour le texte de Cyrille, *Contra Julianum*, II P.G. t. 76, 586 A et V 741 A, en remarquant que la célébrité du nom d'Aristote avait dû faciliter l'erreur des copistes qui auraient ainsi transformé 'Αριστοκλῆς en 'Αριστοτέλης. Aux exemples qu'il donnait (Phil. d. Gr. III 1[4], 814 n. 1), on peut ajouter Eusèbe, *Praep. Ev.* XIV 21 : 'Αριστοκλέους 〉'Αριστοτέλους (t. II, 321, 11 Mras), où les deux leçons se rencontrent dans les mss ; et Proclus, *in Parm.* col. 1058, n. 1, Cousin[2], Paris 1864 (Cf. Chaignet, trad. t. I, p. 260, n. 1).

4. *De an. lib. alt.* p. 110, 5 sq. Bruns ; cf. P. Moraux, *Alex. d'Aphr.* p. 143-149. La « correction » de Zeller remonte d'ailleurs à Nunes, en 1594 ; cf. *art. cité*, p. 171 n. 5. La solution à laquelle P. Moraux s'arrêtait en 1942 maintenait le nom d'Aristote, mais il admettait que la doctrine exposée était une interprétation traditionnelle de la doctrine du Stagirite. Aujourd'hui, avec un grand courage intellectuel, P. Moraux a renoncé à son interprétation ancienne et admis que l'Aristote ainsi nommé n'est pas le Stagirite, mais un « second Aristote », Aristote de Mytilène, dont Alexandre aurait suivi les leçons.

donné de sérieux arguments pour le maintien de la lecture 'Αριστοτέλης dans le texte de Simplicius [1] : rien ne permet de dire qu'Aristoclès ait été l'un des maîtres d'Alexandre d'Aphrodise en philosophie aristotélicienne [2].

c) Aristote de Mytilène ?

Si l'on doit définitivement refuser de compter Aristoclès au nombre de ceux auxquels Alexandre doit sa culture philosophique, doit-on pour autant, en suivant P. Moraux, estimer qu'en tous les passages où Alexandre est cité comme disciple d'Aristote, ou comme ayant eu pour maître Aristote, il ne s'agit nullement du Stagirite, mais toujours d'Aristote de Mytilène [3]?

P. Moraux a en effet proposé de voir dans ce péripatéticien, nommément cité par Galien [4], l'un des maîtres d'Alexandre, celui-là même que l'Exégète désignerait comme l'auteur d'une interprétation historiquement importante dans la noétique d'Aristote [5].

1. Cyrille, *Contra Julianum* II, P.G. t. 76 564 A et V 741 A, fait d'Alexandre ὁ 'Αριστοτέλους μαθητής

2. Il n'y a pas à tenir compte d'un élément chronologique dont la source nous échappe. L. Robin, *Pyrrhon*, p. 11, fait vivre Aristoclès dans la seconde moitié du 1[er] s. ap. J.-C., tout en continuant à dire de lui qu'il fut le maître d'Alexandre d'Aphrodise. Cependant la date d'Aristoclès est encore loin d'être sûrement connue. Voir, en dernier lieu, Ivars Avotin, « The Sophist Aristocles and the Grammarian Phrynicus », *La Parola del Passato*, 1978, p. 181-191.

3. Voir ci-dessus, p. x n. 1.

4. Galien, Περὶ ἠθῶν, p. 11, 4-12, 12 Müller. Le texte souligne ainsi la valeur du personnage : ἀνὴρ πρωτεύσας ἐν τῇ περιπατητικῇ θεωρίᾳ. Le Περὶ ἠθῶν ayant probablement été écrit après 193, selon J. Ilberg, une relation maître-disciple entre cet Aristote, de Mytilène, et notre Alexandre, serait vraisemblable.

5. Il s'agit de la théorie du νοῦς θύραθεν, qui aurait pour motif initial l'analogie de la connaissance intellectuelle avec la connaissance sensible, *De intellectu* 110, 4-25. L'authenticité du *De intellectu* a été mise en question, notamment par P. Moraux, *Alex. d'Aphr.*, p. 140-142 ; mais il est possible d'interpréter autrement les « divergences » de ce texte avec le *De anima* ;

Plusieurs textes sont invoqués par P. Moraux pour sa démonstration. Celle-ci procède à partir de quatre témoignages : d'Alexandre lui-même, dans le *De intellectu*, de Simplicius, de Cyrille d'Alexandrie, en deux passages, à quoi s'ajoutent deux références, l'une d'Elias, l'autre de Syrianus. Je me donne le droit de traiter ces six références de la même manière, et je leur affecte des numéros d'ordre de un à six[1]. Il ne s'agit point de reprendre un à un les arguments du savant professeur de Berlin, mais il ne paraît pas inutile d'essayer d'en mesurer la portée.

1) Le commentaire de Simplicius, témoin nº 2.

Commentant les lignes 211a 27-33 du *De caelo*, Simplicius utilise le commentaire d'Alexandre, dont il donne de longues citations[2]. Il transcrit notamment un passage où Alexandre montre que le mouvement circulaire et le corps mû circulairement n'ont pas de contraires. Dans les lignes ainsi transcrites (153, 18-154, 5), Alexandre ne mentionne pas le nom d'Aristote, comme il est fréquent dans les commentaires. Mais Simplicius introduit la citation de cette façon : « Conjointement, Alexandre, suivant, à ce qu'il dit,

cf. C. Bazán, « L'authenticité du *De intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise », *Revue philosophique de Louvain* 71, 1973, p. 468-487.

1. P. Moraux, *art. cité*, ne donne un numéro qu'aux quatre premiers témoignages :
   1) Alexandre d'Aphrodise, *De intellectu*, 110, 4 Bruns (Suppl. arist. II 1).
   2) Simplicius, *in De coelo* 153, 16-154, 5 (C.A.G. VII).
   3) Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum*, II 596 A (*P.G.* 76)
   4) Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum*, V 741 A.
   5) Elias, *in Categ*, 128, 10-13 (C.A.G. XVIII 1).
   6) Syrianus, *in Metaphys*. 99, 17-100, 13 (C.A.G. VI 1) cité ci-après, p. XXIV, n. 4.

2. Ce passage est édité p. 153, 23-154, 5. Alexandre y est cité textuellement p. 152, 4-9 ; 21-26 ; 30-153, 10 ; 153, 19-154, 5. L'usage du commentaire d'Alexandre est vraisemblable aussi en plusieurs endroits où il n'y a pas de citation littérale.

ὥς φησι, son maître Aristote, exposait ainsi la démonstration qu'il n'y a pas de mouvement contraire au mouvement circulaire, et que le corps mû circulairement n'a pas non plus de contraire »[1].

Aristote a été plusieurs fois nommé dans ces pages, et toujours en dehors des citations textuelles[2]. Ici encore on pourrait penser qu'il s'agit du Stagirite. Mais pourquoi Simplicius prend-il la peine de préciser, en ajoutant et l'incise ὥς φησι et κατὰ τὸν αὐτοῦ διδάσκαλον ? A première vue, il peut sembler que Simplicius, considérant le manque de fidélité à la lettre d'Aristote du passage transcrit, veut signaler que là encore l'Exégète ne prétend pas faire autre chose qu'un exposé conforme au contenu du texte commenté. En somme, Simplicius ne ferait aucune distinction entre le Stagirite et « un autre Aristote » qui aurait pu être le maître d'Alexandre.

Toute autre est l'inférence de P. Moraux. Il voit dans le κατὰ τὸν αὐτοῦ διδάσκαλον une citation textuelle (wörtlich) par Simplicius, du commentaire d'Alexandre[3] qui aurait ainsi lui-même attiré l'attention du lecteur sur le fait qu'il devait le résumé qui suit à « son maître » Aristote. « Ainsi », conclut P. Moraux, « pour le lecteur non prévenu le texte paraît réellement contenir la mention d'un authentique maître d'Alexandre, plutôt qu'une terne allusion au caractère aristotélicien de l'exposé ainsi introduit ». Mais,

1. P. 153, 19-154, 5 : συνηρημένως δὲ ὁ Ἀλέξανδρος, ὥς φησι, κατὰ τὸν αὐτοῦ διδάσκαλον Ἀριστοτέλην οὕτως ἐξέθετο τὴν ἀπόδειξιν τοῦ τῷ κύκλῳ κινήσει μὴ εἶναι ἐναντίαν κίνησιν μηδὲ τῷ κυκλοφορητικῷ σώματι ἐναντίον.

2. En dehors du moins des lignes signalées comme telles par l'éditeur. Le nom d'Aristote se lit p. 152, 3.27 ; 153, 12 ; 154, 6-7.

3. P. Moraux, *loc. cit.* « Dieser Ausdruck ist offenbar wörtlich uns Alexander übernommen worden... » En ce cas Alexandre aurait écrit : κατὰ τὸν ἡμῶν διδάσκαλον, comme *in Meteor.* 143, 12 p. IX, n. 4), ou bien κατὰ τὸν ἐμαυτοῦ δ. que suggérerait davantage le αὐτοῦ de Simplicius.

si Simplicius avait voulu vraiment signifier cette différence entre un Aristote maître d'Alexandre et le Stagirite dont le texte est commenté — ce que pense P. Moraux —, il aurait sans doute cherché à caractériser plus précisément cet Aristote, puisque, aussi bien, le terme « maître », διδάσκαλος, ne désigne pas nécessairement le maître immédiat [1].

Si l'argument par lequel Alexandre, suivant « son maître Aristote », montre que le *corps* mû circulairement n'a pas de contraire, ne se trouve pas expressément dans le passage même du *De caelo*, s'il n'est qu'inférence, le rappel que la source doctrinale est bien Aristote — le Stagirite — n'est pas inutile. Et il semble qu'on puisse le comprendre ainsi. De quoi s'agit-il ? Aristote démontre, au chapitre 4 du livre I, que le *mouvement* circulaire n'a pas de contraire. Il ne démontre pas, *propriis verbis*, que le *corps* mû circulairement, τὸ κυκλοφορητικὸν σῶμα, n'a pas de contraire. Cependant l'idée peut d'autant plus facilement s'imposer qu'elle émerge dans le chapitre 8, où l'unité du ciel — κυκλοφορητικὸν σῶμα par excellence — est prouvée. Rien ne s'oppose à ce qu'on dise que les formules mises ici sous le nom d'Aristote sont bien, en esprit sinon à la lettre, conformes à l'enseignement du Stagirite. Alexandre ne fait que reproduire l'argumentation en extrapolant quelque peu, puisqu'il conclut que le *corps* mû circulairement n'a pas de contraire. Il semble que c'est uniquement pour souligner cette extrapolation, en même temps qu'affirmer sa conformité à l'enseignement d'Aristote qu'Alexandre a précisé qu'ici il parlait bien « comme son maître Aristote ». D'ailleurs, le texte même d'Aristote légitime l'inférence. Vers la fin du chapitre, en effet, il écrit : « Par conséquent, s'il y avait deux corps mus, un de ces deux corps existerait inutilement, n'étant

1. Voir ci-après, p. XVIII, n. 2 à 4.

pas mû de son propre mouvement » [1]. Ainsi le corps mû a le même sort que son mouvement.

On voit donc que le texte de Simplicius, dans ce passage du commentaire au *De caelo*, ne permet pas de conclure qu'Alexandre ait cité, dans son commentaire, l'un de ses maîtres, également nommé Aristote.

Si Aristote, de Stagire, est le maître, Alexandre peut bien se dire son disciple. Et c'est ainsi qu'il faut interpréter les citations de Cyrille d'Alexandrie, témoignages 3 et 4 de P. Moraux [2] ; Cyrille désigne Alexandre d'Aphrodise comme le disciple d'Aristote — ὁ Ἀριστοτέλους μαθητής — où il faut voir un synonyme de ἀριστοτελικός, comme P. Moraux le fait remarquer [3]. Un tel emploi du mot μαθητής pour désigner une parenté doctrinale, sans relation directe, n'est pas sans exemples [4].

2) Témoignage n° 1 : le texte du *De intellectu*.

Mais tous les passages où Alexandre est dit avoir eu pour maître Aristote ne signifient peut-être pas égale-

1. *De Caelo* I 4, 271 a 30-31 : ὥστ' εἰ ἀμφότερα ἦν, μάτην ἂν θάτερον ἦν σῶμα μὴ κινούμενον τὴν αὑτοῦ κίνησιν (la traduction est de P. Moraux).

2. Cyrille, *Contra Julianum* II 596 A (= Περὶ προνοίας fr. 1 Grant), V 741 A (= Περὶ προνοίας fr. 6 Grant) ; ce sont les témoignages n°s 3 et 4 de P. Moraux, loc. cit., p. 171.

3. P. Moraux, *ibid.*, p. 173-174. Il signale un autre passage de Cyrille (IV 704 B = Περὶ προνοίας fr. 5 Grant) où une citation du Περὶ προνοίας est introduite par φησὶν ὁ Ἀριστοτελικὸς Ἀλέξανδρος.

4. C'est ainsi qu'Étienne de Byzance, s.v. *Philippoi*, 666, 5-6 Meineke, désigne Adraste de Philippoi : Ἀδράστης, ὁ περιπατητικὸς φιλόσοφος, Ἀριστοτέλους μαθητής. Dion Chrysostome, 38 [55] 3 ; p. 148, 13 Budé, fait de Socrate un disciple, μαθητής, d'Homère (cité par W. Bauer, *N. T. Wörterbuch*, s.v. μαθητής col. 960). La *Souda* présente Posidonios d'Alexandrie comme disciple de Zénon de Cittium, μαθητὴς Ζήνωνος τοῦ Κιτιέως, bien que ce Posidonios ait écrit, après Polybe, une histoire où il parle des Lagides. Cf. L. Edelstein & I. G. Kidd, *Posidonius, The Fragments*, t. I, T 1a, p. 3, 5-6 ; mais l'article de la *Souda* (2108, t. IV 179, 26-27 Adler) peut contenir une confusion et il est l'objet de discussions ; cf. l'apparat de l'édition Edelstein Kidd.

ment son appartenance à l'école dont le Stagirite est l'éponyme. Et P. Moraux a peut-être raison lorsqu'il propose d'interpréter le texte du *De intellectu* comme rapportant à Aristote *de Mytilène* l'exégèse relative à *l'intellect du dehors*. Les mots : ἤκουσα δὲ περὶ νοῦ τοῦ θύραθεν παρὰ Ἀριστοτέλους ἃ διεσωσάμην [1]. Ces mots renvoient vraisemblablement à un enseignement, oral, directement reçu par Alexandre, de la bouche d'un maître nommé Aristote, et dont il aurait conservé soigneusement le souvenir [2]. Si le verbe ἀκούειν peut avoir le sens « apprendre pour l'avoir lu » [3], les emplois connus de sa construction avec παρά et le génitif semblent bien tous renvoyer à un enseignement oralement reçu [3]. C'est le point qui rendrait indispensable, soit d'admettre, avec P. Moraux, un Aristote vivant vers le milieu du second siècle, ayant enseigné au moins quelques aspects de la psychologie péripatéticienne à Alexandre d'Aphrodise, soit — comme l'ont fait Zeller et ses prédécesseurs — de voir dans le nom d'Aristote en cet endroit une faute de copie pour Aristoclès. Mais, en raison de l'extension des sens du verbe ἀκούειν, ne pourrait-on pas penser

1. Alexandre d'Aphrodise, *De intellectu*, 110, 4 Bruns.
2. C'est du moins l'opinion de P. Moraux, dans l'art. cité (*Archiv f. G. d. Philos.* 49, 1967, p. 169-172) ; il la fonde essentiellement sur la construction du verbe ἀκούειν avec παρά + génitif. Avec une honnêteté intellectuelle exemplaire, P. Moraux renonce à l'interprétation qu'il avait donnée de ces lignes, en 1942, dans son *Alexandre*, p. 142 et suiv. On soulignera l'importance de l'exégèse nouvelle : si l'Aristote du *De intellectu* n'est pas le Stagirite, si la doctrine du νοῦς θύραθεν doit être attribuée à ce nouvel Aristote, les conséquences historiques sont de poids.
3. Les dictionnaires citent Platon, *Phèdre* 269c 4 (cf. 235c 3. d5), où le sens est précisé par la formule ἐκ βιϐλίου ; et Polybe I 13, 6. Cf. aussi Julien, *Disc.* VIII [V] 162c 3-4 : τοιαῦτα γὰρ ἐγὼ μέμνημαι τοῦ Ξενάρχου λέγοντος ἀκηκόως.
4. Un seul exemple, tardif, Photius, *Bibl.* cod. 175, 119b 24 (t. II, p. 171 Henry) : καὶ ἃ παρ' ἄλλου τινὸς ἀκοῦσαι συνέϐη τῶν παρ'αὐτὸν ἀφικνουμένων où le sens est sûr, puisque cette information orale, reçue des visiteurs, est distinguée de ce qui a été tiré des livres.

que παρά + génitif ait pu être compris dans le même sens que παρά + datif, avec quoi on rencontre aussi le verbe ἀκούειν ? [1] Certes, l'absence d'exemple parallèle invite à ne formuler cette hypothèse qu'avec une extrême prudence. Rien ne permet non plus d'exclure totalement la possibilité de rencontrer un jour un exemple décisif [2].

Si Alexandre avait vraiment voulu signifier, dans ce passage du *De intellectu*, l'audition reçue directement d'un maître nommé Aristote, alors qu'il a été amené à plusieurs reprises dans le *De intellectu* [3] à citer Aristote de Stagire, on comprend mal qu'il n'ait pas, en cet endroit, 110, 4, pris soin de donner plus de précision afin d'éviter la confusion provoquée par l'homonymie. D'ailleurs le passif qui suit, ἐλέγετο, 110, 5 paraît faire difficulté : une forme active, ayant pour sujet Aristote, le professeur, paraîtrait plus naturelle. Enfin, en admettant que ce passage du *De intellectu* soit bien un témoignage de l'enseignement reçu, nous aurions là l'*unique* trace explicite de l'influence de ce maître sur son disciple, ce qui peut étonner puisque, par ailleurs, Herminos et Sosigène sont cités et évoqués à plusieurs reprises. Il est vrai qu'on peut soutenir qu'au long de ses ouvrages, Alexandre a pu faire ailleurs allusion à cet Aristote nouveau ; une recherche détaillée sur tel

1. On rencontre ἀκούειν avec παρά + datif, Plutarque, *De aud. poet.* 14, *Mor.* 36e 9-10 et 37a 3-4 (t. I, p. 74, 18-19 et 75, 3-4 Paton-Wegehaupt) : προακηκοότες γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασι καὶ προανεγνωκότες... ⟨τοιαῦτα⟩... ἧττον ταράττονται καὶ δυσκολαίνουσι · παρὰ τοῖς φιλοσόφοις ἀκούοντες ὡς « ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς » (παρά semble bien renvoyer à la lecture d'Épicure, K Δ II). Dans la construction ἀκούειν παρά + gén., si le verbe ἀκούειν a pris le sens de « apprendre pour l'avoir lu », on serait enclin alors à prendre παρά comme signifiant l'origine livresque de l'information.
2. Sur l'extension des significations du verbe ἀκούειν, on lira avec intérêt l'article de H. Werner, « Zur Bedeutung von ἀκούω bei Arat », *Philologus* 113, 1969, p. 281-282.
3. P. 106, 19 ; 107, 30-31 ; 108, 30 ; 110, 4-5 ; 112, 20 ; 113, 3.

ou tel point de doctrine montrerait éventuellement la distance par rapport au texte même du Stagirite, et permettrait de voir là une interprétation propre au maître immédiat d'Alexandre [1]. Le témoignage n° 2, invoqué par P. Moraux, ne viserait donc pas un autre personnage que le Stagirite.

Il reste à écarter une petite difficulté : Simplicius emploie l'expression κατὰ τὸν αὐτοῦ διδάσκαλον, le mot διδάσκαλος peut-il s'employer pour signifier un personnage séparé de son « disciple » par plusieurs siècles ? Zeller aurait pu évoquer cette difficulté en faveur de sa conjecture : Aristoclès pour Aristote. P. Moraux pouvait par là renforcer son hypothèse du nouvel Aristote. En réalité, si ces savants n'ont pas usé de l'argument, c'est qu'ils savaient bien que l'emploi du terme διδάσκαλος en ce sens n'est pas insolite. Le grec moderne fait usage de ce mot pour exprimer un rapport doctrinal en dehors des relations vivantes de maître à élève. Tatien désigna Apollon comme maître des prophètes [2]. On pourrait, il est vrai, faire cette remarque que la présence du dieu est éternelle. Mais le mot s'emploie aussi quand le maître lointain et disparu est un chef d'école philosophique [3]. Le verbe διδάσκειν s'emploie aussi dans cette même perspective [4].

1. Ce serait une méthode d'emploi délicat. Les résultats en seraient toujours discutables. On ne peut nier le droit à un commentateur de réfracter le texte dont il fait l'exégèse dans un vocabulaire différent, d'en modifier, consciemment ou non, l'allure, puisque commenter, c'est dégager l'implicite.

2. Tatien, *Ad Graecos*, § 19 ; p. 21, 21-22 Schwartz : προγνώστης ὑπῆρχεν ὁ 'Απόλλων καὶ τῶν μαντευομένων διδάσκαλος.

3. Cf. Hierocles, ap. Photius, *Bibl.* cod. 214 ; 173a 28 (t. III, p. 129 Henry) : καίτοι Πλάτωνα διδάσκαλον ἐπιγραφομένους.

4. Alexandre d'Aphrodise, *in Anal. pr. I*, Prooemium, p. 6, 13-15 Wallies : περὶ συλλογισμῶν ὁ 'Αριστοτέλης... ἐν τούτοις οἷς ἡ ἐπιγραφὴ Περὶ προτέρων 'Αναλυτικῶν, διδάσκων ἡμᾶς... Alexandre encore, cité par Simplicius, *in Phys.* 770, 21-22, dit d'Aristote : διδάσκει δὲ ἡμᾶς, διὰ τούτων... Ammonius, *in De interpr.* 215, 7 Busse : διὰ τῶν ἑξῆς αὐτοῦ διδάσκοντος ἡμᾶς τοῦ 'Αριστοτέλους εἰσόμεθα... David, *Prolegomena Philosophiae*, 60, 3 Busse : εἰ γὰρ ἐν τῇ λογικῇ τοῦτο διδάσκει ἡμᾶς ὁ 'Αριστοτέλης. Ne tirons pas argument de l'emploi du verbe διδάσκειν, au sens de « faire représenter » (nous serions tenté de dire, en langage moderne, « diriger la mise en scène », ce qui était le rôle de l'auteur en personne), dans une inscription du IVe s. av. J.-C. (entre 400 et 375), relative à Cratinos (m. en 423/422) et à Sophocle (m. en 406/405), où il est dit : ἐδίδασκε (v. 4 & 8) ; cf. *I.G.* II-III 4^1, n° 3091. Je remercie S. N. Koumanoudis, qui m'a signalé cette inscription.

On voit donc que, malgré les justifications données par P. Moraux, malgré son mérite et l'intérêt de sa découverte, la thèse qu'Aristote de Mytilène a été l'un des maîtres d'Alexandre, et qu'il a été au principe d'un aspect de sa psychologie, cette thèse repose sur une base étroite et fragile. Seul témoin, une phrase du *De intellectu*, et d'une façon assez précaire.

3) Les témoignages n°s 5 et 6.

P. Moraux s'appuie, pour étayer sa thèse, sur deux autres témoignages. Ces textes font mention d'un « nouvel Aristote », d'un « second Aristote », et il pourrait s'agir, en effet, de cet Aristote de Mytilène, maître d'Alexandre [1].

L'un de ces textes est de Syrianus qui, dans son commentaire à la *Métaphysique* cite « le nouvel Aristote, commentateur du philosophe Aristote » [2]. Épithète et appellation soulignent la dualité des personnages : cet Aristote nouveau est comparé au Stagirite dont il est le commentateur. L'autre texte est d'Elias, selon qui « Aristote le Stagirite ne fut pas le seul à porter ce nom ; il y eut aussi d'autres Aristote,

1. On a une liste d'homonymes du Stagirite dans DL V 35. Il en est d'autres ; mais c'est seulement dans le Περὶ ἠθῶν de Galien qu'est nommé Aristote de Mytilène, péripatéticien de valeur, dont la chronologie rendrait vraisemblable un rapport de maître à disciple avec Alexandre. Cf. P. Moraux, *art. cité*, p. 176-177.

2. 'Ο νεώτερος 'Αριστοτέλης, ὁ ἐξηγητὴς τοῦ φιλοσόφου 'Αριστοτέλους *in Meta.* 100, 6 Kroll. — Rappellera-t-on que Dante a écrit d'Averroès « Fu un altro Aristotele » ? Renan, *Averroès*, p. 251 et n. 2, cite à ce propos Benvenuto d'Imola.

à son époque, comme le pédotribe qu'on surnommait Mythos, et plus tard comme le professeur Alexandre [1] ». Si l'on rapproche ces deux témoignages, sans considérer leur contexte et sans corriger le texte, on sera tenté de conclure, comme Zeller [2], qu'il y avait, dans ces expressions, ὁ νεώτερος 'Ἀριστοτέλης et ὁ δεύτερος 'Ἀριστοτέλης, une façon de désigner Alexandre d'Aphrodise qui, par sa connaissance particulière de la philosophie d'Aristote, avait mérité cette appellation [3].

L'étude de P. Moraux [4] le conduit à conclure que ces textes visent un Aristote maître d'Alexandre, qui pourrait être cet Aristote de Mytilène dont parle Galien [5].

Le texte d'Elias se trouve dans le *Prooemium* de son commentaire aux *Catégories*, dans un passage où il passe en revue les différentes raisons pour lesquelles la question de l'authenticité doit se poser. L'une des causes de fausses attributions est l'homo-

1. Elias, *in Cat.* 128, 10-13 Busse : ... ὅτι οὐ μόνος 'Ἀριστοτέλης ὁ Σταγειρίτης οὕτως ἐκαλεῖτο ἀλλὰ καὶ ἄλλοι 'Ἀριστοτέλεις ἐγένοντο ἐπὶ αὐτοῦ, ὡς ὁ παιδοτρίβης καὶ ἐπίκλην Μῦθος, καὶ μετὰ ταῦτα, ὡς ὁ διδάσκαλος 'Ἀλέξανδρος · ἔδει γὰρ αὐτὸν οἷον δεύτερον ὄντα 'Ἀριστοτέλην Comme le fait remarquer P. Moraux, il y a corruption du texte ; il propose de lire 'Ἀλεξάνδρου, et ἐκάλει au lieu de ἔδει (*loc. cit.* p. 178-179 et notes 19, 20). La seconde difficulté était signalée par Busse, dans son apparat, où il suggérait l'addition de ἀριθμεῖν.

2. *Phil. d. Gr.* III 1[4], 805, Anm. 2 (p. 807).

3. Arrien aurait reçu le surnom de « nouveau Xénophon », Ξενοφῶν νέος, selon Photius, *Bibl.* cod. 58, 17b 14-15 (t. I, p. 52 Henry). Le talent de Piérios lui valut d'être appelé, vers la fin du IIIe s. de notre ère, « nouvel Origène », νέος 'Ὠριγένης, *id.* cod. 119, 93b 24-25 (t. II, p. 94 Henry).

4. P. Moraux, *art. cité*, p. 177-182. Il faut noter que P. Moraux ne se borne pas à la citation qui nomme cet Aristote ; il en fait dans chaque cas l'exégèse en fonction du contexte, afin de montrer que les thèses examinées diffèrent de celles soutenues par l'Exégète : le « nouvel Aristote » ne se confondrait pas avec Alexandre. Toutefois, pour l'un et l'autre de ces témoignages, P. Moraux propose des corrections au texte traditionnel ; cela diminue la portée de son argumentation.

5. Galien, Περὶ ἠθῶν, 11, 4-12, 12 Müller.

nymie d'auteurs différents. Elias rappelle alors qu'il y a eu, outre le Stagirite, d'autres personnages du nom d'Aristote : « comme le pédotribe surnommé Mythos, et, plus tard, comme le professeur Alexandre » [1]. Le texte poursuit — malheureusement corrompu — en laissant entendre que cet Alexandre était considéré comme un second Aristote. C'est l'interprétation traditionnelle [2], remise en question par P. Moraux, qui suggère de comprendre que ce maître d'Alexandre s'appelait Aristote. Ce sens nouveau donné au texte d'Elias impose une double correction du texte : remplacer « le professeur Alexandre », ὁ διδάσκαλος 'Ἀλέξανδρος, par « le professeur d'Alexandre », ὁ διδάσκαλος 'Ἀλεξάνδρου, puis corriger ἔδει, qui n'offre pas de sens, par ἐκάλει [3].

P. Moraux justifie sa première correction en faisant remarquer le caractère insolite, chez les commentateurs, de la formule ὁ διδάσκαλος N [4]. Certes, une telle formule ne semble pas d'usage courant chez les commentateurs d'Aristote ou de Platon. Mais Elias

1. Elias, *in Cat.* 128, 12-13 (voir n. 1, p. xx). L'Aristote, appelé aussi Mythos, est cité également par DL V 35 (p. 214, 17 Long), cinquième d'une liste de huit noms. Il est à noter que le texte d'Elias est, dans tout le passage, corrompu : les mss donnent ἐπιλήμμυθος, ἐπιλήμυθος. De son côté, DL ne dit pas de Mythos qu'il est pédotribe ; en revanche, il cite, nº 7, un pédotribe qui figurait dans la *Vie de Platon* d'Aristoxène. — Ce qui pourrait justifier l'interprétation de P. Moraux, c'est que, au cas où Elias aurait écrit ὁ διδάσκαλος 'Ἀλέξανδρος, il aurait mis sur le même plan des personnages *nommés* Aristote, et un personnage *surnommé* Aristote ; l'hypothèse alors qu'Aristote serait le *nom* du maître d'Alexandre introduirait plus de cohérence dans l'énumération. Mais voir p. XXIII, n. 3.

2. C'est celle de Zeller, rappelée par P. Moraux, *art. cit.*, p. 178, n. 1. Cette interprétation est encore admise P. Donini, qui écrit dans *Tre Studi sull'aristotelismo nel II secolo d.c.*, Turin 1974, p. 1 : ...Alessandro che merito il nome di secondo Aristotele.

3. Conjecture qui, en elle-même est très acceptable : en onciale ΕΚΑΛΕΙ pourrait fort aisément avoir été recopié ΕΔΕΙ.

4. P. 178, n. 1.

est un commentateur tardif, du sixième siècle, disciple d'Olympiodore, il peut avoir utilisé d'autres sources que les commentaires proprement dits, d'autant que le passage en question appartient aux prolégomènes du commentaire. Mais l'expression contestée n'est pas totalement inconnue. On rencontre dans Cyrille d'Alexandrie une formule comme πατὴρ καὶ διδάσκαλος Πλάτων [1]. On contestera la valeur de ce témoignage, parce qu'il associe deux noms, πατήρ et διδάσκαλος, et qu'il vient d'un auteur chrétien dont les habitudes de langage peuvent avoir entraîné une modification de l'expression fournie par une source païenne.

En revanche, lorsque Galien, dans son περὶ τοῦ προγινώσκειν πρὸς Ἐπιγένην parle de τὸν διδάσκαλον Ἀλέξανδρον [2], à propos d'Alexandre de Damas, on sera prêt à reconnaître un usage de l'expression en cause chez un auteur qui est à la fois un philosophe, et le commentateur d'Hippocrate et de Platon. L'œuvre, il est vrai, où apparaît la formule n'est pas un commentaire. On pourrait en outre voir, dans l'emploi particulier de l'expression, une intention ironique. Mais Galien ne paraît pas avoir été particulièrement enclin à l'ironie, et il est plus vraisemblable d'admettre qu'il use ici comme d'un « titre ». En effet, avant de procéder à la dissection, à laquelle assiste, entre autres, Alexandre de Damas, Galien précise les conditions de la leçon, et il souhaiterait que l'un des assistants les plus aptes à interpréter les détails anatomiques révélés par le scalpel intervienne, à savoir précisément le professeur damascène nommé Alexandre [3] ; il n'y a là rien d'ironique. C'est peut-être

1. Cyrille, *Contra Julianum* III, 648 D.
2. Περὶ τοῦ προγινώσκειν πρὸς Ἐπιγένην, XIV 628, 3 K : voir n. ci-après. Sur le passage en question, voir plus loin.
3. *Ibid.*, XIV 627, 18-628, 3 K : ἐμοῦ δὲ πρὶν ἀντέμνειν εἰπόντος ὡς αὐτὸς μὲν δείξαιμι τὰ ἐκ τῆς ἀνατομῆς φαινόμενα,

même, textuellement, l'expression employée par Galien devant son auditoire : il aurait eu garde de susciter, en ironisant, une réaction du personnage connu pour son mauvais caractère [1].

Mais la critique peut être plus exigeante. La formule ὁ διδάσκαλος N, pourrait être étrangère aux commentateurs des textes philosophiques ; on pourrait penser que c'est là un titre réservé aux médecins. Or, une telle restriction éventuelle de l'usage du terme s'efface devant deux emplois. Le titre du commentaire de Simplicius aux *Catégories* se présente ainsi : Σιμπλικίου μεγάλου διδασκάλου ὑπόμνημα [2]. Il est vrai que la comparaison est discutable : il s'agit ici du titre d'une œuvre ; en outre, il est sans doute dû à un copiste tardif. Mais voici un emploi du mot διδάσκαλος dans un texte d'Alexandre d'Aphrodise lui-même, et dans un commentaire. Parlant d'Héraclite, l'Exégète le désigne comme ὁ διδάσκαλος Ἡράκλειτος [3]. On voit donc qu'il n'est pas impossible d'admettre l'expression ὁ διδάσκαλος Ἀλέξανδρος, et que, par conséquent, ce n'est pas l'insolite de l'expres-

συλλογίσασθαι δὲ τὰ ἐξ αὐτῶν περαινόμενα, οὐκ ἐμοὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἁπάντων μᾶλλον ἐλπίζοιμι δύνασθαι τὸν διδάσκαλον Ἀλέξανδρον

1. Les lignes qui suivent, en effet, soulignent, en même temps que son renom, la φιλονεικία bien connue de cet Alexandre ; *ibid.* 628, 3-8.
2. C'est le titre qu'on lit dans le cod. L (= *Ambrosianus gr. 306* ; E 99 sup.), xive s. ff 1r et 181r, et dans ses apographes, d'après C. Kalbfleisch, CAG VIII, Berlin 1907, cf. p. xii-xiii et apparat p. 1. P. Moraux fait mention de ce titre, *art. cit.*, p. 178, n. 20, mais il lui donne une origine byzantine.
3. Alexandre d'Aphrodise, *in Meta.* Γ 308, 28 Hayduck : ὡς καὶ τῷ διδασκάλῳ Ἡρακλείτῳ εἰπόντι ἐπιτιμᾶν μὴ οἷόν τε δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ ἐμβῆναι διὰ τὴν ῥύσιν... Voir aussi Syrianus, *in Meta.* M, 80, 5 Kroll : τὸν Ἀριστοτέλην διδάσκαλον. Mais on ne tiendra pas compte de ce qu'on lit dans Hiéroclès, ap. Photius, *Bibl.* cod. 214, 173a 28 (t. III, p. 129 Henry) : καίτοι Πλάτωνα διδάσκαλον ἐπιγραφομένους, où le mot διδάσκαλον est attribut, et non épithète.

sion, dans un commentaire, qui pourrait être la justification de la conjecture Ἀλεξάνδρου.

La suite du texte d'Elias exige manifestement d'être corrigée ; mais il n'est pas sûr que la correction proposée par P. Moraux soit satisfaisante [1] ; même si le nom de ce maître d'Alexandre est vraiment Aristote, on comprend mal pourquoi l'auteur aurait écrit : αὐτὸν οἷον δεύτερον ὄντα Ἀριστοτέλη [2].

En conclusion, il n'est pas sûr que le passage d'Elias signifie qu'Aristote ait été le nom, ou le surnom, d'un maître d'Alexandre. Il se peut que le texte contienne ce que lui fait dire l'appellation reçue, à savoir que c'est Alexandre lui-même qui était connu comme un second Aristote. Ne nous hâtons pas de prendre parti : *adhuc sub judice lis est.*

Reprenons le témoignage de Syrianus [3], que Zeller associait à celui d'Elias comme désignant un second Aristote en Alexandre d'Aphrodise.

De l'analyse du passage, qui commente *Métaphysique* M 3, 1078a 21-31 [4], retenons l'essentiel. Il s'agit de

1. P. Moraux, *art. cit.*, p. 178, n. 20, propose de lire, après ὡς ὁ διδάσκαλος Ἀλεξάνδρου · ἐκάλει γὰρ... (ἔδει γὰρ codd.). J'avais, indépendamment, suggéré naguère ἔλεγε (une corruption de la finale γε devant γὰρ, peut-être abrégé, est possible, en onciale comme en minuscule ; mais la confusion Λ⟩Δ implique une copie fautive dans l'onciale).

2. On notera qu'ainsi le Stoïcien Cléanthe avait reçu le surnom d'Hercule, DL VII 170, p. 372, 4 Long : ὅθεν δὴ καὶ δεύτερος Ἡράκλεις ὁ Κλεάνθης ἐκαλεῖτο.

3. Voir p. XII, n. 1.

4. Les lignes interprétées par P. Moraux se lisent 99, 17-100, 13, dans l'édition Kroll (CAG VI 1). Il n'est pas inutile de les mettre sous les yeux du lecteur :

p. 1078a22 Ὅπερ ὁ ἀριθμητικὸς... τὸ δ' ὑλικῶς.

Ἔνστασιν ἐνταῦθα κομιζομένην πρὸς τὴν ἑαυτοῦ δόξαν ἐθέλει διαλῦσαι · εἰ γάρ, φασί, μὴ συγχωρεῖς εἶναι χωριστοὺς ἀριθμοὺς μηδὲ σχήματα, περὶ μὴ ὄντων οἱ μαθηματικοὶ διαλέγονται · οὔτε γὰρ περὶ τῶν ἐν τοῖς σώμασι τοῖς αἰσθητοῖς, ἐπειδὴ τὰ τοιαῦτά ἐστιν ἔνυλα, οὔτε περὶ χωριστῶν, ἐπεὶ μηδ' ὅλως χωριστά · περὶ μὴ ὄντων ἄρα.

ὁ δέ φησι περὶ μὴ ὄντων μὲν ἐνεργείᾳ, δυνάμει δ' ὄντων. πῶς οὖν δυνάμει ἐστὶ ταῦτα καὶ οὐκ ἐνεργείᾳ, διδάσκων τῷ ἀνθρώπῳ χρῆται παραδείγματι, καί φησιν ὅτι ἓν μὲν καὶ ἀδιαίρετον ὁ ἄνθρωπος ἐνεργείᾳ, τουτέστιν ἓν τῷ ὑποκειμένῳ · ἀλλ' ὁ μὲν ἀριθμητικὸς προσελθὼν αὐτῷ τὸ μοναδικὸν αὐτοῦ καὶ τὸ ἄτομον θεωρεῖ, ὁ δὲ γεωμέτρης τὸ στερεὸν αὐτοῦ καὶ τὸ πάντῃ διαστατὸν ἐπισκέπτεται · ὑπάρχει γὰρ αὐτῷ καὶ ταῦτα · οὐ προσποιεῖται οὖν αὐτοῦ ὁ γεωμέτρης τὸ ἀδιαίρετον, ἀλλὰ ταῦτα ἃ ὑπάρχει μὲν αὐτῷ μετὰ τοῦ ἀδιαιρέτου, ὑπάρξειε δ' ἂν καὶ εἰ μὴ ἦν ἀδιαίρετος · ὥστε ὀρθῶς ἀποφαίνεται τριχῇ αὐτὸν εἶναι διαστατὸν καὶ ἐπ' ἄπειρον τμητὸν καὶ ὅσα ὅλως περὶ τῶν στερεῶν ὁ γεωμέτρης λέγει τε καὶ δείκνυσι. πρὸς ἃ ῥητέον, ὅτι πρῶτον μὲν τί τὸ ἀπὸ τοῦ δυνάμει εἰς ἐνέργειαν ἄγον τὸ σχῆμα καὶ τὸ μέγεθος ; οὐ γὰρ δὴ τὸ δυνάμει φυλάξας δυνάμει νοεῖ ὁ γεωμέτρης, ἀλλ' ἐνεργείᾳ αὐτὸ ποιήσας · εἰ δὲ τοῦτο, μορφοῖ αὐτὸ καὶ ἀκριβέστερον ποιεῖ καὶ τελειοῖ. πῶς ἂν οὖν δύναιτο ταῦτα ποιεῖν μὴ ἔχων τὰ ἐνεργείᾳ ἐν ἑαυτῷ ; σὸν γάρ ἐστιν, ὦ Ἀριστότελες, ὅτι ὑπὸ μόνου τοῦ ἐνεργείᾳ τὸ δυνάμει τελειοῦται καὶ εἰς ἐνέργειαν ἄγεται. ἔπειτα δὲ οὐδὲ πάντα ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν δύναται λαμβάνειν ἡ γεωμετρία · πολλὰ γὰρ σχήματα καὶ πάθη θεωρεῖ σχημάτων, ἃ ὁ αἰσθητὸς κόσμος οὐχ ὑποδέδεκται. εἶτα ⟨εἰ⟩ ἐνεργείᾳ μέν ἐστιν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ταῦτα (οὕτω γὰρ ὁ Ἀφροδισιεὺς τοῦτο τὸ ῥητὸν ἐξηγεῖται), δυνάμει δὲ θεωρεῖται καθ' ἑαυτά. πῶς ἀκριβέστερόν ἐστι τὸ δυνάμει τοῦ ἐνεργείᾳ ; ὃ δὴ καὶ εὐλαβηθεὶς ὁ νεώτερος Ἀριστοτέλης ὁ ἐξηγητὴς τοῦ φιλοσόφου Ἀριστοτέλους, ἀνάπαλιν ἔφη λέγειν τὸν φιλόσοφον, δυνάμει μὲν εἶναι ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ἕν, ὃ ἐπισκέπτεται ὁ ἀριθμητικός, καὶ τὸ σχῆμα τὸ γεωμετρικόν, ἐνεργείᾳ δὲ ὑπὸ τῶν ἐπιστημῶν θεωρεῖσθαι. καὶ ἠβουλόμην ἐγὼ μᾶλλον οὕτως εἰρῆσθαι τῷ φιλοσόφῳ ὡς ⟨ὁ⟩ Ἀφροδισιεὺς ἐδοκίμασεν, ἵνα τά τε ἄλλα καθαρώτερα γίγνηται αὐτῷ ἡ δόξα καὶ σὺν πλείονι παρρησίᾳ λέγειν αὐτὸν ἀπαιτῶμεν, τί τὸ τελειῶσαν τὴν δύναμιν καὶ εἰς ἐνέργειαν περιστῆσαν.

2-20 = Alex. 738,24-739.12. ‖ 6 τὰ Alex. : μὴ C ‖ 7 ἐπεὶ μηδ' ὅλως δίδως εἶναι χωριστά Alex. ‖ 17 ὑπάρξει C ‖ 18 ἀδιαίρετος Alex. : ἀδιαίρετα C ‖ 26 nempe τὸ ἐνεργείᾳ ‖ 31 εἰ add. A ‖ 32 nil tale personatus Alexander ‖ 33 καθ' ἑαυτὸ C : corr. Us. ‖ 35-36 ὁ ἐξηγητὴς τοῦ φιλοσόφου Ἀριστοτέλους mihi suspecta ‖ 40 add. Us.

De ce texte, voici une traduction :

C'est une objection soulevée contre sa propre opinion qu'Aristote veut ici réfuter ; si en effet, dit-il, on admet qu'il n'y a

ni nombres séparés, ni même figures séparées, les mathématiciens raisonnent sur des non-êtres ; car ils ne raisonnent ni sur ceux qui se trouvent dans les corps sensibles, puisque de tels objets sont immatériels, ni sur des êtres séparés, puisqu'il n'y a pas d'êtres séparés du tout ; c'est donc sur des non-êtres que portent leurs raisonnements. Mais lui parle de non-êtres en acte, qui sont êtres en puissance. Comment donc ceux-ci peuvent-ils être en puissance et non pas en acte ? Pour le faire comprendre, il use de l'exemple de l'homme, et il dit que l'homme est un et indivisible en acte, c'est-à-dire qu'il est un en tant que sujet ; mais tandis que l'arithméticien, quand il s'occupe de l'homme, vise ce qui, en lui, est monadique et indivisible, le géomètre observe son volume et son extension en tous sens ; car cela aussi appartient à l'homme. Le géomètre ne feint donc pas l'indivisibilité de l'homme, mais ce qui lui appartient avec l'indivisibilité lui appartiendrait aussi même s'il n'était pas indivisible ; en sorte qu'il montre correctement qu'il est étendu selon les trois dimensions et qu'il est divisible à l'infini ; et tout ce qui, d'une façon générale, appartient au volume, le géomètre le dit et le montre.

Contre quoi il faut dire d'abord : qu'est-ce qui fait passer la figure et la grandeur de la puissance à l'acte ? Ce n'est certes pas en conservant à l'état de puissance ce qui est en puissance que le pense le géomètre, mais en le faisant passer à l'acte ; s'il en est ainsi, il lui donne une forme et le rend plus précis et le perfectionne. Comment pourrait-il faire cela s'il n'avait en lui-même en acte les objets de sa science ? C'est de toi, Aristote, que ce qui est en puissance n'est accompli et conduit à l'acte que par l'acte seulement ! Ensuite tout ce que la géométrie peut saisir ne vient pas des sens, car elle observe de nombreuses figures et propriétés des figures que le monde sensible n'offre pas. Enfin, à supposer même que celles-ci existent en acte dans les sensibles (car l'Aphrodisien interprète ainsi l'expression), et qu'elles soient observées en puissance en elles-mêmes, comment ce qui est en puissance serait-il plus précis que ce qui est en acte ? C'est précisément ce qu'ayant aussi remarqué, le nouvel Aristote, l'exégète du philosophe Aristote, soutient que le philosophe dit tout le contraire, d'une part que l'un, qui est l'objet de l'arithméticien, ainsi que la figure géométrique, est en puissance dans les objets sensibles, tandis que c'est en acte qu'ils sont l'objet de l'étude des sciences. Quant à moi aussi, j'eusse préféré que le philosophe se fût exprimé en cette même façon qu'en a jugé l'Aphrodisien, afin que, pour le reste, son opinion devînt plus nette, et que nous lui demandions de dire avec plus de franchise ce qui parfait la puissance et la fait passer à l'acte.

N.B. Dans la suite du texte et des notes, on renvoie, entre parenthèses, aux lignes du passage cité dans cette n. 4, p. XXIV-XXV.

l'existence des objets mathématiques, de l'arithmétique et de la géométrie : ces sciences ne s'attachent pas aux réalités sensibles, mais Aristote nie l'existence de réalités intelligibles séparées — c'est la base de son refus des Idées platoniciennes —, doit-on conclure que les objets des sciences mathématiques n'existent pas ? La réponse du Stagirite s'appuie sur sa distinction entre l'existence *en acte* et l'existence *en puissance*. Les objets des sciences mathématiques existent, non pas en acte, mais en puissance.

La solution aristotélicienne n'exclut pas toutes les difficultés. Syrianus en soulève trois. D'abord, quand le géomètre étudie lignes et grandeurs, il les fait passer de leur potentialité à l'acte ; or, toute actualisation implique un agent en acte, c'est donc que le géomètre possède déjà en lui-même, en acte, les objets de sa science. En second lieu, la géométrie traite aussi d'objets qui n'ont pas d'existence dans le sensible : ils ne peuvent donc pas être tirés du sensible. En troisième lieu — ce qui est très important —, si ces objets existaient en acte dans les réalités sensibles (« c'est ainsi que l'Aphrodisien explique ce texte »), et si le géomètre en traitait « en puissance », d'où viendrait que le potentiel soit plus exact que l'actuel ? Pour échapper à cette difficulté, « le jeune Aristote [1], exégète du philosophe Aristote », soutient que le philosophe dit inversement que l'un de l'arithmétique et la figure de la géométrie existent « en puissance » dans les choses sensibles, mais que les sciences en question en traitent actuellement.

La conclusion de P. Moraux est que Syrianus distingue et oppose clairement (deutlich) deux interprétations. Selon l'une, qu'il attribue à « l'Aphrodisien », les *mathematica* existent en acte dans les

1. « Der jüngere Aristoteles », la comparatif allemand, qui traduit le comparatif grec, ὁ νεώτερος Ἀριστοτέλης, l. 25, n'a pas d'autre valeur que le positif.

sensibles, et les sciences mathématiques en traitent comme s'ils en étaient séparés, c'est-à-dire qu'ils n'existent qu'en puissance dans ces sciences. « Le jeune Aristote » de son côté, considère que les *mathematica* existent en puissance dans le donné sensible, mais en acte dans la connaissance qu'en ont les mathématiciens ; cette prise de position implique la nécessité de demander à Aristote par quoi sont actualisés les objets mathématiques qui n'existent qu'en puissance dans le sensible, et en acte dans la science : d'où l'apostrophe des lignes 26-27.

C'est à l'interprétation du « jeune Aristote » que va ouvertement la sympathie de Syrianus. D'où la nécessité d'une correction minime du texte transmis. Et, à 39-41 au lieu de : καὶ ἠβουλόμην ἐγὼ μᾶλλον οὕτως εἰρῆσθαι τῷ φιλοσόφῳ ὡς Ἀφροδισιεὺς ἐδοκίμασεν, P. Moraux, propose de lire : καὶ ἠβουλόμην ἐγὼ μᾶλλον οὕτως εἰρῆσθαι τῷ φιλοσόφῳ <ἢ> ὡς <ὁ> [déjà Usener, puis Kroll] Ἀφροδισιεὺς ἐδοκίμασεν.

Il est peut-être difficile de refuser l'interprétation ingénieuse du savant aristotélisant de Berlin, en tout cas cela est à coup sûr bien téméraire. Cependant, il semble qu'il faille relire la page de Syrianus différemment, et l'interpréter autrement ; ce sera revenir à l'interprétation que Zeller donnait de la formule : ὁ νεώτερος Ἀριστοτέλης ὁ ἐξηγητὴς τοῦ φιλοσόφου Ἀριστοτέλους.

Tout d'abord, il est vrai que l'expression ὁ νεώτερος Ἀριστοτέλης est inusuelle. Elle semble impliquer que le personnage ainsi qualifié portait le même nom que le Stagirite, de même que, dans le *Politique* de Platon, à côté de Socrate, Σωκράτης, on voit intervenir son homonyme, Socrate le jeune, Σωκράτης ὁ νεώτερος. Le comparatif pourrait alors signaler que la comparaison porte sur deux personnages homonymes, deux « Aristote ». Mais on ne doit pas omettre l'hypothèse que le nom lui-même peut être

un *surnom* [1]. On a des exemples de noms illustres appliqués comme surnoms à d'autres personnages. Ainsi Photius nous apprend que Piérios, prêtre de l'Église d'Alexandrie, mérita, par le charme et l'utilité de ses sermons, d'être surnommé « un nouvel Origène », ὥστε καὶ νέον ἐπονομασθῆναι Ὠριγένην [2]. Arrien, qui nous transmit l'enseignement d'Épictète, en raison de sa culture et de sa gloire militaire, fut surnommé « nouveau Xénophon » [3]. Si l'on rapproche la formule de Syrianus de celle que nous donne Elias, αὐτὸν οἷον δεύτερον ὄντα Ἀριστοτέλην, il n'apparaît pas invraisemblable d'admettre que nous avons là une désignation qui peut convenir à un Ἀλέξανδρος en qui, en raison de sa connaissance précise et étendue de la doctrine du Stagirite, on voit un nouvel Aristote, un second Aristote, ou même plutôt « le second Aristote ». Ce que peut signifier l'emploi du comparatif, à la place du positif que nous avons dans les exemples cités, c'est en effet la singularité du cas d'Alexandre : il est « le nouvel Aristote », le *seul* à mériter la comparaison, et non pas un autre Aristote, un nouveau parmi d'autres — ce que signifierait l'emploi du positif. La comparaison ne porte, et ne peut porter que sur *deux* personnages, le Stagirite et l'Aphrodisien : l'emploi du comparatif s'impose.

1. Dans la référence d'Elias, témoignage n° 5 de P. Moraux, on note une dissymétrie : il nous dit qu'il y eut d'autres Aristote, ἄλλοι Ἀριστοτέλεις, et il cite d'abord ὡς ὁ παιδοτρίβης, καὶ ἐπίκλην Μῦθος « Comme le pédotribe dit aussi par surnom Mythos », puis il ajoute ὡς ὁ διδάσκαλος Ἀλέξανδρος « comme le maître Alexandre », on est presque tenté de poursuivre, entraîné par le mouvement de la phrase, καὶ ἐπίκλην Ἀριστοτέλης, « dit aussi par surnom Aristote ! »

2. Photius, *Bibl.* cod. 119, 93b 24-25 (t. II, p. 94 Henry).

3. Photius, *Bibl.* cod. 58, 17b 14-15 (t. I, p. 52 Henry) : ἐπωνόμαζον δὲ αὐτὸν Ξενοφῶντα νέον. « On le surnommait le nouveau Xénophon » (trad. R. Henry). Plutarque nous apprend, *Symp.* I 6, 2, 621a, que Mithridate avait été surnommé Dionysos, ce que confirme Athénée, I 212d (= *Posidonius*, *The Fragments*, E. K., F 253, l. 48, p. 222) τοῦ νέου Διονύσου.

Il reste à voir si notre témoignage n° 6, le texte de Syrianus, peut autoriser ce sens. Trois remarques sont, à cet égard, nécessaires : 1° A 100, 6 (34), ὃ δὴ καί n'implique nullement une opposition entre ce qui précède, et en particulier ὁ 'Αφροδισιεύς, 4 (32), et ce qui suit, ὁ νεώτερος 'Αριστοτέλης; les particules annoncent une précision, une application particulière ; et aucun autre élément stylistique n'institue ici une opposition [1] ; 2° il convient de faire porter ἀνάπαλιν, comme le fait P. Moraux, sur λέγειν, et non pas sur ἔφη ; l'interprétation donnée pour innocenter Aristote d'une difficulté qui est près d'être une absurdité, consiste à soutenir qu'il veut dire, le contraire [2] ; 3° l'incidente, 100, 4 (32-3), οὕτω καὶ ὁ 'Αφροδισιεὺς τοῦτο τὸ ῥητὸν ἐξηγεῖται, signifie-t-elle que l'Aphrodisien admet l'interprétation selon laquelle Aristote dirait que les *mathematica* sont en acte dans le sensible et en puissance dans les sciences mathématiques ? On peut légitimement en douter, et admettre que l'interrogation elle-même — comment alors admettre qu'il y a plus de précision dans ce qui est en puissance que dans ce qui est en acte ? 100, 5 (33-34) — fait partie de l'exégèse.

Par suite, ὃ δὴ καὶ εὐλαβηθείς se rapporte à ce même Aphrodisien, désigné alors de façon nouvelle, afin d'accentuer le caractère « orthodoxe » de l'interprétation grâce à laquelle la difficulté est éliminée.

1. C'est ce que montre l'emploi de l'expression δὴ καὶ ailleurs, dans le commentaire de Syrianus ; en particulier οὗ δὴ καὶ 87, 21 ; ἃ δὴ καὶ 96, 9. Déjà Alexandre, *in Topic.* ᾧ δὴ καὶ 501, 7. Ὃ δὴ καὶ est à rapprocher de καὶ δὴ καί, « combinaison » de particules qui ne peut être sentie comme annonçant une *opposition* à ce qui précède, dans la suite. Cf. J. Humbert, *Syntaxe grecque*, 3e éd., Paris, 1972, n° 716, p. 406.

2. Sur cet emploi de ἀνάπαλιν à côté d'un verbe qui rapporte le propos d'un interprète, cf. Alexandre, *in Topic.* 160, 3-5 : δείξας δὲ πρὸς τὰς κατασκευὰς τὸν μὲν ἀπὸ τῶν γενῶν περὶ τῶν εἰδῶν κατασκευάζοντα τόπον ψευδῆ τὸν δὲ ἀπὸ τῶν εἰδῶν περὶ τῶν γενῶν ἀληθῆ ἀνάπαλίν φησιν ἔχειν ἐπὶ τῶν ἀνασκευῶν.

La dernière phrase, 100, 9-13 (39-44), n'a donc pas à être corrigée, pas même de façon minime. Il n'y a pas à ajouter ἤ, pour associer μᾶλλον ... <ἤ> ὡς, ni même à comprendre, sans cette addition, μᾶλλον ... ὡς [1], il suffit de rattacher μᾶλλον à ἠβουλόμην [2], et de prendre οὕτως ... ὡς comme corrélatifs. On comprendra alors : « Quant à moi (sc. Syrianus) j'eusse préféré que le philosophe (sc. Aristote) eût parlé de cette manière ainsi qu'en a jugé l'Aphrodisien, afin que, pour le reste, son opinion devienne plus nette, et que nous lui demandions de dire avec plus de franchise ce qui parfait la puissance et la fait passer à l'acte ». C'est dire qu'il ne fait plus de doute que c'est bien l'activité du mathématicien qui actualise les *mathematica* contenus en puissance dans le sensible ; mais alors on est en droit d'exiger qu'Aristote admette l'existence d'objets mathématiques purement formels, car sa propre thèse sur l'antériorité de l'acte par rapport à la puissance implique la vérité du platonisme.

Si cette interprétation est exacte, on est en droit de considérer qu'Alexandre d'Aphrodise et le nouvel Aristote, exégète [3] d'Aristote, ne sont qu'un seul et même personnage.

Comme on le voit, il n'est guère possible d'admettre le rôle que P. Moraux voulait faire jouer à Aristote de Mytilène dans la formation d'Alexandre d'Aphrodise.

1. On a des exemples de cette construction : Platon, *Apol.* 36d ; Plutarque, *Coriolan* 231c 6 ; 36, 2 ; Polybe 3, 12, 5 ; 11, 2, 9...

2. ἠβουλόμην ἐγὼ μᾶλλον, ll. 39-40, n'implique pas un ἤ ; cf. Syrianus, *in Meta.* 17, 29 : ὡς ἔκρίνει μᾶλλον 'Αλέξανδρος.

3. ὁ ἐξηγητής semble convenir à l'Exégète par excellence, c'est-à-dire Alexandre d'Aphrodise, voir ci-après, p. LIII et n. 2.

d) Adraste d'Aphrodisias ?

Faut-il aussi compter, parmi les maîtres d'Alexandre, Adraste d'Aphrodisias ? On l'a admis [1]. Le fait qu'il ait été péripatéticien et originaire d'Aphrodisias serait en faveur de l'hypothèse. Cité dans le commentaire aux *Catégories* et par Simplicius et par Elias, il est aussi mentionné dans le commentaire à la *Physique* [2]. Mais nulle part nous n'apprenons qu'il a été le maître d'Alexandre. Qu'Adraste ait été originaire d'Aphrodisias, qu'il ait peut-être été l'aîné d'Alexandre cela ne suffit point à donner autorité à une opinion qu'aucune attestation positive ne vient confirmer, qu'aucun indice signifiant ne vient suggérer. En l'état actuel de nos connaissances, on ne peut rien dire de ce préceptorat hypothétique d'Adraste envers Alexandre.

3. — Les sources arabes et leur portée.

Le plus ancien des biographes arabes, Ibn Nadīm (935-995) [3], dans son *Fihrist* [4], écrit : « Alexandre d'Aphrodise vivait à l'époque des rois des Ṭawā'if, après Alexandre. Il connut et rencontra Galien. Il surnommait Galien « tête de mule ». Il y avait entre eux des discussions et des disputes. Nous avons déjà

1. I. Düring, *Aristotle in the Biographical Tradition*, p. 242-243. Il s'agit du péripatéticien du milieu du second siècle de notre ère, auteur, entre autres, d'un Περὶ τῆς τάξεως τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων, cité par Simplicius, *in Cat.* 16, 1-2 ; 18, 16-17. Voir Gercke, P.-W, *R.-E.* t. I, col. 416-417, nº 7. Il aurait pu être le maître d'Athénée, selon Ch. B. Gulick, *Athénée, Deipn.* XV, 673e (ed. Loeb, t. VII, p. 107) : « possibly ». Galien, XIX 42-43 K, le cite comme commentateur des *Catégories*.

2. Simplicius, *in Phys.* 4, 11-12.

3. Sur Ibn Nadīm, cf. *EI*[1], t. III, p. 863b-865a ; *EI*[2], t. III, p. 919a-920b.

4. *Al-Fihrist*, éd. G. Flügel, J. Rodiger, A. Müller, Leipzig 1871-72, p. 252, 24-253, 11.

cité ses commentaires des œuvres d'Aristote dans notre article sur Aristote ». Suit une anecdote, empruntée à Yaḥyā ibn 'Adī, concernant le prix élevé des commentaires d'Alexandre à la *Physique* et au traité *De la démonstration* (= *Analytiques postérieurs*), dans leurs versions arabes, au xᵉ siècle.

L'article sur Galien [1], du même auteur, ajoute ce détail : « Galien se rencontrait souvent avec Alexandre d'Aphrodise, et Alexandre l'avait surnommé « tête de mule », à cause de la grosseur de sa tête » [2].

a) Alexandre d'Aphrodise et Alexandre de Damas.

Abū'l-Wafā' al-Mubaššir ibn Fātik écrit, vers 1055, un ouvrage intitulé Muḫtār al-Ḥikam wa Maḥāsin al-Kalim [3]. Dans l'article consacré à Galien,

1. *Ibid.*, p. 289, 11-12.

2. Selon les normes de notre « bestiaire caractérologique », nous verrions plutôt là une allusion au mauvais caractère et à l'entêtement du médecin de Pergame. Mais il se pourrait qu'il y ait à l'origine du sobriquet, que l'on ne connaît que par les seules sources arabes, un contre-sens. Le grec ὀρικός, « de mulet », pourrait être une mélecture de ὁρικός, « relatif à la définition ». Voir p. XLV, n. 1, ci-après. Certes, il n'est pas impossible de penser qu'Alexandre ait pu avoir, à l'égard de Galien, une attitude critique, et que ce dernier ait manifesté de la mauvaise humeur. Mais il n'est pas non plus impossible qu'Alexandre ait pu voir en Galien un « maître de la définition ». De l'estime en laquelle Alexandre pouvait avoir tenu Galien, on pourrait voir un indice dans le fait qu'il le cite aux côtés de Platon et Aristote, *in Topic.* 549, 23. La tradition arabe nous fait connaître, par ailleurs, des réfutations de Galien par notre Alexandre d'Aphrodise : c'est du moins qu'il jugeait les idées de Galien dignes de sa critique. Ainsi les Ἀπορίαι, conservées en arabe, sont consacrées à réfuter certaines thèses : « Réfutation de la thèse de Galien sur le possible » (*Scorialensis ar*, 798, fº 59v), « Réfutation de la critique que Galien fait à Aristote soutenant que tout mobile exige un moteur » (*Constantinopolitanus Millet-Jarullah* 1279, fº 66v...), édité et traduit par N. Resher et M. E. Marmura ; voir p. VII, n. 2. Ibn Abī Uṣaybiʿa signale, 'Uyūn al-anbā', p. 70, 13-14, une « Réfutation du VIIIᵉ livre du *Traité de la démonstration* de Galien » par Alexandre d'Aphrodise. Cf. nºˢ 20-22 de la n. 3, p. LIV-LV.

3. Abū 'l-Wafā' l-Mubaššir ibn al-Fātik al-Āmirī vécut sous les règnes des souverains Fatimides Az-Zāhir (1021-1036)

il parle du second séjour de Galien à Rome en ces termes : « Puis il (re)vint à Rome. A Rome il pratiqua des dissections (šarraḥa) en présence de Boethus ; le fréquentaient assidûment le philosophe Eudème, de la secte péripatéticienne, et Alexandre d'Aphrodise le Damascène (Al-Iskandar al-Afrūdīsī 'l-Dimašqī) qui, déjà à cette époque, avait été jugé digne d'enseigner à Athènes, en leçons publiques (fī majlis ʿāmm), les sciences philosophiques selon la doctrine péripatéticienne » [1].

On voit apparaître ici une notation assez étonnante, qui marque d'abord l'ignorance de la signification de l'adjectif al-Afrūdīsī (= ὁ Ἀφροδισιεύς), puisqu'un second adjectif de même nature, ethnique, lui est associé, donnant ainsi une double *nisba* à notre personnage. Il faudra se demander d'où peut provenir cette appellation « le Damascène ».

Al-Qifṭī (1172-1248) [2], dans son histoire des savants, Ta'rīḫ al-ḥukamā' [3], ne fait que reprendre, avec quelques variantes, l'article du *Fihrist*. Mais il explique le surnom donné à Galien « par la puissance de sa

et Al-Mustanṣir (1076-1094). Son ouvrage est connu sous le titre *Los Bocados de Oro*. Le texte arabe en a été édité par A. R. Badawi, Madrid, 1958.

1. Abū 'l-Wafā' l-Mubaššir... p. 291, 3-6 Badawi :

ثمّ
سار الى رومية و شرح برومية قدّام بواثيوس وكان
يحضره دائما أوديموس الفيلسوف من فرقة المشائين
والاسكندر الافروديسي الدمشقي الذى قد اهل
في ذلك الوقت لتعليم الناس في أثينية في
مجلس عامّ علوم الحكمة على رأى المشائين .

La phrase qui suit mentionne la présence du consul Sergius Paulus ; la note 1 de A. R. Badawi est à supprimer.

2. Sur Al-Qifṭī, cf. *EI*[1], t. II, p. 1062b-1063a.

3. *Ta'rīḫ al-ḥukamā'*, éd. J. Lippert, Leipzig 1903, p. 54, 1-55, 1. Notons que, de cet ouvrage, nous n'avons que les extraits qu'en a conservé al-Zawzanī.

tête dans la recherche et la discussion », ou « pour mettre fin aux discussions » [1].

Ibn Abī Uṣaybiʿa (1203-1270) [2] utilise la même notice [3] qu'il modifie en lui apportant des compléments. Comme al-Mubaššir, il donne à notre auteur le nom d'Alexandre d'Aphrodise le Damascène. Il nous apprend ensuite que notre homme « fut un philosophe tout à fait compétent en ' sciences philosophiques ' et expert en ' sciences de la nature ' [4] ; il tenait réunion publique où il enseignait la philosophie ». Après avoir souligné l'importance de ses commentaires d'Aristote, Ibn Abī Uṣaybiʿa rapporte l'anecdote relative à leur prix, et donne ensuite une liste des œuvres d'Alexandre, plus étendue que celle que donnaient ses prédécesseurs.

Dans son article sur Galien [5], Ibn Abī Uṣaybiʿa répète aussi ce que nous avons lu chez Al-Mubaššir : « A Rome, fréquentaient assidûment Galien : le philosophe Eudème, de la secte des péripatéticiens, et Alexandre d'Aphrodise le Damascène qui, déjà à cette époque, avait été jugé digne d'enseigner à Athènes, en leçons publiques, les sciences philosophiques selon la doctrine péripatéticienne ». Ainsi, Alexandre aurait été, à Rome, un fidèle du cercle où Galien enseignait l'anatomie aux grands magistrats, notamment à Sergius Paulus, lors de son second séjour à Rome.

1. Cependant Al-Qifṭī a déjà rappelé, dans la notice sur Alexandre d'Aphrodise, p. 126, 8, l'interprétation donnée par Ibn Nadīm : « en raison de la grosseur de sa tête ». Ces différentes exégèses du sobriquet témoignent de l'embarras des biographes pour saisir la signification de ce qui est, pour eux, énigmatique. Dans ces hésitations, je crois qu'il faut voir un signe d'une méprise du traducteur.

2. Sur Ibn Abī Uṣaybiᶜa, cf. *EI*[1], t. II, p. 379b-380c.

3. Dans ses ᶜ*Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al aṭibbā'*, éd. A. Müller, Le Caire, 1882, t. I, p. 69, 27-71, 5.

4. Les « petits écrits » (= *Quaestiones*) d'Alexandre d'Aphrodise, concernent, en grand nombre, des questions de physique.

5. *Ibid.*, t. I, p. 84.

b) Alexandre d'Aphrodise et Galien.

Les biographes arabes nous fourniraient des aperçus nouveaux sur la vie d'Alexandre d'Aphrodise : un séjour à Rome, des rencontres avec Galien dont il critiquait le caractère. Mais l'information devient suspecte quand on s'attache aux développements fournis par Al-Mubaššir et Ibn Abī Uṣaybiʿa. Ceux-ci en effet complètent d'une manière inquiétante le nom d'Alexandre d'Aphrodise : « le Damascène ». Nos sources grecques ne mentionnent jamais la cité syrienne à côté du nom de l'Exégète. En revanche, nous connaissons, par Galien, un Alexandre de Damas qui pourrait bien avoir été un philosophe à peu près contemporain, mais différent d'Alexandre d'Aphrodise, comme on l'admet couramment. La question mérite un examen détaillé.

Dans deux ouvrages de Galien : le Περὶ ἀνατομικῶν ἐγχειρήσεων [1], et le Περὶ τοῦ προγινώσκειν πρὸς Ἐπιγένην [2], on retrouve presque textuellement une partie des notices de nos biographes arabes : c'est en effet

1. Galien, II 218, 6 sq. K : παρόντος αὐτῷ ἀεὶ μὲν Εὐδήμου τε τοῦ περιπατητικοῦ καὶ Ἀλεξάνδρου τοῦ Δαμασκηνοῦ, τοῦ νῦν Ἀθηνῆσιν ἀξιουμένου τοῦ περιπατητικοὺς λόγους διδάσκειν δημοσίᾳ. Ainsi, Alexandre de Damas enseigne, *maintenant*, c'est-à-dire au moment où Galien écrit, à Athènes. On notera que l'arabe de Mubaššir, voir p. XXXIV et n. 1 ci-dessus, au lieu de νῦν, *maintenant*, écrit : qad uhhila fī ḏālika 'l-waqt, *avait déjà été digne en ce temps-là*, comme s'il avait lu ἤδη au lieu de νῦν. — Quoi qu'il en soit, il convient de situer cette réflexion vers 177, ce que l'on admet, en général pour la composition des deux premiers livres (voir n. 1 p. XXXVII), ce qui est vraisemblable, puisque la formule utilisée paraît bien désigner un enseignement officiel, tel que celui qui a été institué par Marc Aurèle en 176-177.

Sur l'interprétation de δημοσίᾳ, on consultera M.-O. Goulet-Gazé, « L'École de Plotin », in *Porphyre, La Vie de Plotin*, I, Paris, Vrin, 1982, p. 244-246.

2. XIV, 627, 3-628, 4 K. Une longue narration met en relief le mauvais caractère d'Alexandre de Damas, mais aussi la susceptibilité de Galien.

la source de ces informations. Mais le texte grec de Galien parle d'Alexandre de Damas, Ἀλέξανδρος Δαμασκηνός, sans jamais nommer Aphrodisias. Les deux premiers livres du Περὶ ἀνατομικῶν ἐγχειρήσεων ayant été écrits vers 177 [1], il paraît nécessaire de distinguer deux personnages ayant porté le même nom d'Alexandre : l'un de Damas, ayant fréquenté Galien et devenu, par la suite, professeur de philosophie péripatéticienne à Athènes, l'autre d'Aphrodisias, nommé par Septime Sévère et Caracalla, une vingtaine d'années au moins après son homonyme, sans doute à Athènes, comme professeur dans la même chaire. Ainsi deux professeurs de philosophie aristotélicienne auraient porté le même nom. La fréquence du nom d'Alexandre, à cette époque rend le fait assez vraisemblable.

Et cependant, il reste des questions.

La notice la plus ancienne, celle d'Ibn Nadīm, donne le nom d'Alexandre d'Aphrodise, sans plus ; l'épithète « Damascène » n'apparaît qu'au milieu du XIe siècle, avec al-Mubaššir. On peut interpréter le fait de deux façons. Ou bien la source grecque d'Ibn Nadīm donnait le nom d'Alexandre, sans autre précision, et on aura, en raison du renom de l'Exégète, déjà connu des milieux philosophiques, arbitrairement ajouté « d'Aphrodise ». Ou bien on aura substitué, pour la même raison, dans une notice venue de Galien, à l'adjectif « Damascène », l'épithète « Aphrodisien », en pensant au péripatéticien mieux connu, ou seul connu [2].

1. Cf. Ch. Singer, *Galen, On anatomical Procedures*, Oxford, 1956.

2. C'est à coup sûr le renom de l'Exégète qui a fait attribuer à Alexandre d'Aphrodise des fragments de Proclus traduits en arabe, et identifiés, de façon indépendante, par S. Pinès (« Une version arabe de trois propositions de la Στοιχείωσις θεολογική de Proclus », *Oriens* 8, 1955, p. 195-203) et B. Lewin (« Notes sur un texte de Proclus en traduction arabe », *Orientalia*

Il est clair, comme on le voit d'après le texte d'Al-Mubaššir, que l'information vient de Galien [1], à l'exception de l'épithète « Aphrodisien », al-afrūdīsī (= Ἀφροδισιεύς), que ne donne pas le texte grec. Quelle est l'origine de l'association, surprenante, des deux adjectifs ? S'il est vraisemblable que l'une des sources d'Al-Mubaššir est, comme on le pense, — directement ou indirectement — Porphyre [2], et son *Histoire philosophique*, on n'a aucune raison de penser que les informations sur Galien et Alexandre d'Aphrodise puissent avoir cette origine, puisque aussi bien cette *Histoire philosophique* ne s'étendait pas jusqu'à la seconde moitié du IIe siècle. En outre il est tout à fait improbable qu'un auteur grec ait pu ainsi juxtaposer les deux ethniques, ὁ Ἀφροδισιεὺς ὁ Δαμασκηνός, dans la désignation d'un seul et même personnage [3].

Suecana 4, 1955, p. 101-108). Il n'est pas vraisemblable, en effet, qu'on ait substitué, en milieu syrien ou arabe, à Damas, ville célèbre, Aphrodisias, qui était peut-être alors totalement oubliée.

1. Les deux ouvrages de Galien ont été traduits, d'abord en syriaque, et par Ayūb, et par Ḥunayn ibn Isāhq. Le Περὶ ἀνατομικῶν ἐγχειρήσεων a été *corrigé* par Ḥunayn pour Yuḥannā ibn Masawayh (no 21 de la liste des écrits de Galien décrits par Ḥunayn ; cf. G. Bergstrasser, « Ḥunayn ibn Isḥāq über die syrischen und arabischen Galen-übersetzungen », *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 17, Nr 2, Leipzig 1925). Le Περὶ τοῦ προγινώσκειν πρὸς Ἐπιγένην (no 69 de la liste de Ḥunayn) a été traduit en arabe par ʿIsā ibn Yaḥyā, pour Abū 'l-Ḥasān. — Ibn Abi Uṣaybiʿa a consacré son ouvrage aux biographies des médecins, il est de Damas : la précision qu'ajoute à la notice venue d'Ibn Nadīm et d'Al-Qifṭī le reflet du texte de Galien que donne Al-Mubaššir, a dû flatter son attachement à sa ville natale.

2. Voir, par exemple, F. Rosenthal, « Arabische Nachrichten über Zeno den Eleaten », *Orientalia* 6, 1937, où les articles Zénon d'Élée, p. 30, et sur la vie de Solon, p. 40, contenus dans l'ouvrage d'Al-Mubaššir, viennent en totalité ou en partie de l'*Histoire philosophique* de Porphyre.

3. On pourrait citer Diogène de Babylone, ou de Séleucie ; cf. DL VI 81 : τέταρτος στωϊκός, γένος Σελευκεύς, ὁ καὶ βαβυλώνιος καλούμενος διὰ τὴν γειτονίαν (p. 283, 17-19 Long), et Strabon XIV (= SVF III, no 2 Diog.), mais les deux ethnies sont alors alternatives et équivalentes. Il n'y a aucun lien entre Damas, en Coelé-Syrie, et Aphrodisias de Carie. On ne saurait voir non plus dans Ἀλέξανδρος Ἀφροδισιεὺς Δαμασκηνός un exemple de *tria nomina* romains !

Si Alexandre — dit « de Damas » — avait été nommé professeur de philosophie péripatéticienne à Athènes au moment où Galien rédigeait le second livre de son traité sur les dissections anatomiques (Περὶ ἀνατομικῶν ἐγχειρήσεων), vers 177, on ne saurait le confondre avec l'Alexandre — d'Aphrodise —, qui rédige entre 198 et 209, mettons en 198, l'envoi d'un traité par lequel il remercie les Empereurs auxquels il doit sa nomination. La chronologie oblige à distinguer les deux personnages. La confusion viendrait donc d'Al-Mubaššir, ou de sa source ; elle est liée à l'ignorance de la chronologie ; elle est l'indice du renom de l'Exégète, qui semblait être le seul digne représentant de l'école péripatéticienne.

On écarterait donc comme sans valeur tout ce que les sources arabes nous disent d'Alexandre d'Aphrodise pour le restituer au Damascène, qui aurait enseigné la philosophie d'Aristote à Athènes vers 177. Il aurait été le premier titulaire de la chaire d'enseignement péripatéticien. Mais cette façon de résoudre la difficulté est-elle pleinement satisfaisante ? Qu'il y ait eu, dans la même chaire d'enseignement, deux personnages du même nom, Alexandre, à vingt ans d'intervalle, n'est peut-être pas tout à fait invraisemblable, en raison de la fréquence du nom en Asie Mineure [1] ; mais s'il en eût été ainsi, on peut supposer qu'il en serait resté des traces. Et nous n'avons aucun écho d'un enseignement philosophique et de

1. Faut-il mettre cette vogue du nom en rapport avec le culte d'Alexandre, qui va retrouver sous les Sévères une vigueur nouvelle ? Voir A. Brühl, « Le souvenir d'Alexandre le Grand et les Romains », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome*, 47, 1830, p. 202-221 (cf. p. 214, Dion Cassius 75, 13).

commentaires de l'œuvre d'Aristote par le Damascène [1].

Dans son article de l'*Encyclopédie de l'Islam*, 2e édition, consacré à Galien, G. Strohmaier admet l'idée que l'Alexandre de Damas cité par Galien, et Alexandre d'Aphrodise seraient un seul et même personnage [2]. L'une des difficultés de l'identification, nous l'avons vu, tient à la date à laquelle Galien aurait écrit le livre II du Περὶ ἀνατομικῶν ἐγχειρήσεων [3]. L'ouvrage entier n'a pas été composé en une seule fois, et depuis les recherches de J. Ilberg [4], on sait que Galien, après avoir rédigé les deux premiers livres lors de son premier séjour à Rome (162-166), avait repris son travail sous Marc-Aurèle (169-180) et l'avait alors poursuivi jusqu'à la fin du livre V ; puis, sous Commode (180-192), il aurait écrit sans doute les six livres suivants ; et ce n'est que sous les Sévères (193-199) qu'il aurait complété l'ouvrage, avec les livres XII à XV [5]. Il n'est pas invraisemblable qu'alors Galien se soit relu, et ait introduit dans les parties déjà rédigées de l'œuvre des modifications

1. Il est arbitraire de vouloir attribuer à Alexandre de Damas les Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων, comme le fait A. Gercke, *R.-E.* art. *Alexander von Damaskos* (nº 93). Il est vrai que l'attribution à Alexandre d'Aigai ou à A. Polyhistor n'a pas davantage de fondement.

2. G. Strohmaier, art. « Al-Iskandar al-Afrūdīsī », *EI*,[2] t. IV, Leyde 1973, p. 134-136.

3. Galien, II 218, 6-7 K : τοῦ νῦν Ἀθήνησιν ἀξιουμένου τοὺς περιπατητικοὺς λόγους διδάσκειν δημοσίᾳ . Ces mots sont, certes, différents de ceux qu'emploie Alexandre dans le *De fato*, et cependant il est tentant de les rapprocher des lignes 164, 13-15 : Ἀριστοτέλους... οὗ τῆς φιλοσοφίας προΐσταμαι... διδάσκαλος αὐτῆς κεκηρυγμένος

4. J. Ilberg, « Ueber die Schriftstellerei des Klaudios Galenos », *Rheinisches Museum* 44, 1889, p. 207-239 ; 47, 1892, p. 489-514 ; 51, 1896, p. 165-196 ; 52, 1897, p. 591-623.

5. Sur la composition du Περὶ ἀνατομικῶν ἐγχειρήσεων cf. K. Bardong, « Beiträge zur Hippokrates- und Galenforschung », *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Phil.-hist. Kl. 1942, 7, p. 577-640 ; notamment p. 604-606 ; 631-632, et le tableau terminal.

et des additions [1]. Ce serait à l'occasion de cette dernière révision que la mention concernant la fonction remplie à Athènes par Alexandre aurait été ajoutée dans le texte du livre II. En ce cas nous aurions un indice qu'Alexandre — d'Aphrodise — a été nommé à Athènes, sous le règne de Septime Sévère, vers 198, au moment où l'Empereur associait à l'Empire son fils aîné [2].

S'il en est ainsi, il faudrait admettre que le texte grec de l'ouvrage de Galien est fautif : Galien aurait confondu entre Alexandre d'Aphrodise et Alexandre de Damas. Il aurait cru que le maître de philosophie péripatéticienne qui venait d'être nommé à Athènes, au moment de sa dernière révision du Περὶ ἀνατομικῶν ἐγχειρήσεων était l'Alexandre qui avait suivi ses leçons à Rome. Mais alors, la notice biographique la plus ancienne, celle d'Ibn Nadīm, dépendrait d'une autre source que de Galien, et c'est en corrigeant maladroitement Galien à l'aide de cette information que les biographes suivants, comme Al-Mubaššir, auraient « créé » Alexandre d'Aphrodise le Damascène.

Mais il y a une difficulté plus grave. Galien nous dit ailleurs que Flavius Boethus avait recours, pour étudier les doctrines péripatéticiennes, aux leçons que lui donnait Alexandre le Damascène [3]. Une telle fonction suppose que lors du premier séjour de Galien à Rome, Alexandre était un homme en qui un personnage consulaire pouvait avoir assez confiance pour

1. Galien se relisait volontiers. Un auteur qui a composé, sans doute à dix ans d'intervalle, deux ouvrages sur son œuvre, Περὶ τῆς τάξεως τῶν ἰδίων βιβλίων et Περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων, doit avoir éprouvé un certain plaisir à relire ses écrits.

2. Il se peut que la nomination ait été quelque peu antérieure à la désignation d'Antonin comme Auguste, car il faut tenir compte des délais de transmission. Alexandre aura associé les deux Empereurs dans sa dédicace, alors que sa nomination pouvait avoir été décidée quelques mois, ou même un an auparavant.

3. Galien, XIV, 627, 2-4 K.

lui demander des leçons. Or, on peut dater cette expérience sur l'émission des sons vocaux, que devait faire Galien à l'invitation de Flavius, de l'an 163 [1]. Il devient alors fort peu vraisemblable que le même personnage ait pu avoir assez de maîtrise et de réputation en 163, et être nommé professeur trente cinq ans plus tard [2].

On pourrait envisager de surmonter cette difficulté de deux façons. D'abord, en faisant l'hypothèse que le personnage dont Galien parle ici, Alexandre de Damas, maître en péripatétisme choisi par Flavius Boethus, est bien un personnage différent d'Alexandre d'Aphrodise. En revanche, c'est de ce dernier qu'il serait question dans le Περὶ ἀνατομικῶν ἐγχειρήσεων. Galien, vieilli, aurait inséré dans son texte l'information concernant l'Alexandre — d'Aphrodise — récemment nommé professeur de philosophie aritotélicienne à Athènes. Ou bien on admettrait l'hypothèse qu'Alexandre de Damas ne fait qu'un avec Alexandre d'Aphrodise ; on supposerait d'abord, de la part de Galien, une erreur constante sur l'ethnie (Damas au lieu d'Aphrodisias) ; ensuite on distinguerait deux étapes dans l'enseignement d'Alexandre. Il aurait été nommé une première fois, à Athènes, comme professeur dans l'enseignement municipal, qui existait antérieurement à la création des quatre grandes chaires de philosophie par Marc Aurèle, et c'est de cette nomination que Galien se ferait l'écho. Peu importe alors que l'information ait été contemporaine de la rédaction première du livre II, ou d'une révision

1. C'est la date établie par J. Ilberg, « Aus Galen Praxis. Ein Kulturbild aus der Römischer Kaiserzeit », *Neue Jahrbuch* 15, 1905, (p. 276-312), p. 289.
2. Il faut ajouter que la note de Galien, τοῦ νῦν 'Αθήνησιν ἀξιουμένου τοὺς περιπατητικοὺς λόγους διδάσκειν δημοσίᾳ, II 218, 7-8 K, paraît impliquer une nuance admirative qui serait moins compréhensible si la nomination avait concerné un très vieux professeur.

ultérieure de l'ouvrage. De la nomination par les Sévères, Galien ne dirait rien. L'objection reste que, même alors, c'est un personnage plutôt âgé qui remercierait Septime Sévère et Caracalla dans la dédicace du *De fato*.

Une autre indication de Galien, à propos d'Alexandre de Damas, pourrait sembler rendre difficile la confusion entre les deux Alexandre. Alexandre de Damas, en effet, connaissait les enseignements de Platon, mais il était davantage attaché à ceux d'Aristote, nous dit Galien [1]. Est-il vraisemblable qu'on ait pu ainsi attribuer à l'Exégète par excellence d'Aristote une compétence dans les questions platoniciennes ? Il est vrai qu'Alexandre d'Aphrodise réfute, à l'occasion, Platon ; mais il lui arrive d'en invoquer le témoignage [2]. En réalité, il fait montre d'une connaissance précise du texte platonicien, auquel il ne manque pas de recourir [3]. Enfin Simplicius signale le recours à Platon, chez Alexandre comme une habitude [4] ; il lui fait cependant grief des mauvaises raisons qu'il

1. Galien, Περὶ τοῦ προγινώσκειν πρὸς 'Επιγένην. ch. 5, 627, 3-5, t. XIV K : διδασκάλῳ δ' ἐχρῆτο τῶν περιπατητικῶν δογμάτων 'Αλεξάνδρῳ τῷ Δαμασκηνῷ, γιγνώσκοντι μὲν καὶ τὰ ποῦ Πλάτωνος ἀλλὰ τοῖς 'Αριστοτέλους προσκειμένῳ μᾶλλον...
2. Dans les *Quaestiones* I 18, 32, 14-19 ; I 1, 4, 10-11. L'authenticité de ces textes reste encore douteuse, il est vrai.
3. Un signe important : dans le commentaire à la *Métaphysique*, les références précises à Platon se trouvent principalement dans les livres A à Δ — les seuls qui soient authentiquement d'Alexandre d'Aphrodise. C'est ainsi qu'on trouve onze citations avec références à un dialogue (douze, si l'on compte la référence au *Protagoras*, 313, 7 Hayd. — alors qu'il convient de lire *Théétète*), tandis que dans la partie du commentaire concernant les autres livres, et dont on attribue la rédaction à Michel d'Éphèse, on ne trouve aucune citation avec sa référence. En outre, dans le commentaire des livres A à Δ on lit trois citations du *Phèdre* 247a 7 (18, 3), du *Timée*, 28c 3-4 (59, 29-30), de la *Lettre* II, 312e 1-2 (59, 30-31), contre une seule citation, *Timée* 30a 3-4, qui ne soit pas reprise des premiers livres, à Λ 6 (690, 31-32).
4. Simplicius, *In Phys.* IV 3, 560, 11-12, εἰωθώς, qui s'étonne qu'en cet endroit Alexandre ait omis de citer Platon.

oppose parfois aux thèses de Platon [1]. Ce n'est donc pas sans vraisemblance qu'on aurait pu attribuer à Alexandre d'Aphrodise la connaissance des doctrines de Platon. Toutefois, si le personnage dont il est question dans le Περὶ τοῦ προγινώσκειν πρὸς Ἐπιγένην n'est pas Alexandre d'Aphrodise — lequel, en revanche serait celui que dissimule l'Alexandre de Damas du Περὶ ἀνατομικῶν ἐγχειρήσεων — cette compétence particulière en platonisme ne saurait en aucune façon constituer une objection.

Quelle conclusion pouvons-nous tirer de cet examen ?

Deux textes de Galien citent Alexandre de Damas. Dans l'un, le Περὶ ἀνατομικῶν ἐγχειρήσεων, on pourrait sans inconvénient remplacer « de Damas » par « d'Aphrodise » — et l'on mettrait la confusion au compte d'une révision par Galien vieilli d'un texte trois fois repris ; la mention que l'Alexandre en question enseigne actuellement à Athènes la philosophie aristotélicienne, conviendrait à l'Aphrodisien, et c'est l'information qui aurait été ajoutée lors de la révision. L'autre texte, celui du Περὶ τοῦ προγινώσκειν πρὸς Ἐπιγένην, qui précise le rôle d'Alexandre de Damas auprès de Flavius Boethus, et son invitation par ce personnage à une leçon d'anatomie en 163, fait obstacle à l'identification. On devrait donc admettre que Galien parle bien alors d'un personnage différent : Alexandre de Damas.

Du coup, sans doute, est perdu un élément qui nous renseignait sur le caractère d'Alexandre : la susceptibilité dont témoigne Alexandre de Damas n'appartient plus à l'Aphrodisien. Mais d'un autre côté, l'hypothèse qu'Alexandre d'Aphrodise pouvait avoir pour Galien quelque estime redevient acceptable.

1. Simplicius, *in De caelo* I 10, 297, 1-298, 22 ; II 1, 377, 20-34.

Il l'appelait « maître de la définition », κεφαλὴ ὁρική, au lieu de lui appliquer le sobriquet « tête de mulet », κεφαλὴ ὀρική, que la tradition arabe nous transmet [1].

Une telle conclusion s'accorde-t-elle avec ce que nous savons par ailleurs d'Alexandre d'Aphrodise ? La dédicace du *De fato* souligne l'impossibilité où se trouve Alexandre d'aller lui-même à Rome pour offrir l'ouvrage qu'il dédie aux Empereurs. Faut-il conclure que l'auteur n'a jamais eu l'occasion d'aller à Rome et d'y rencontrer Galien ? Le texte ne suggère rien de tel, mais il dit seulement que l'auteur est, au moment d'offrir son livre, hors d'état d'être en personne présent à Rome, à l'occasion des festivités qui s'y déroulent [2]. Rien n'empêche d'admettre qu'Alexandre d'Aphrodise avait pu voyager jusqu'à la capitale de l'Empire, y séjourner quelque temps, y rencontrer Galien. En revanche, il semble qu'on doive exclure qu'il ait pu, déjà, jouer le rôle de professeur de philosophie auprès du consulaire Flavius Boethus vers 163. Il faudrait donner à Alexandre d'Aphrodise un trop grand âge lors de sa nomination par les Sévères. Il est raisonnable d'admettre qu'un

1. P. Donini, *Tre Studi*, p. 149, relève comme surprenante l'épithète que Galien aurait reçue d'Alexandre qui, par ailleurs (même si quelque source arabe montre avec quelle dureté Alexandre traite son adversaire), juge les thèses de Galien dignes d'une réfutation en règle. — L'hypothèse proposée de la mélecture de l'adjectif ὁρική élimine cette surprise. Elle est justifiée. Aristote lui-même, *Réf. Soph.* 20, 177b 2-4, signale la confusion possible, *dans l'écriture*, entre ὄρος, *montagne*, et ὅρος, *définition* (mais le passage est douteux, il se peut que le Stagirite ait seulement distingué ὄρος et ὀρός, *petit-lait* — Aristote, *Hist. anim.* III 20, 521b 27 — en ce cas προσῳδία désignerait l'accentuation tonique, παράσημα l'accent, et non l'esprit) : en l'absence d'esprits et d'accents dans le texte de Galien, les traducteurs du grec en syriaque et en arabe, auront spontanément lu ὀρικός, adjectif qui leur était peut-être plus familier que ὁρικός. Par ailleurs la mention de Galien par Alexandre parmi les philosophes de premier rang — voir n. 1, p. XLVI — confirmerait la lecture ὁρική.

2. Voir la traduction proposée.

autre Alexandre, de Damas, a initié Flavius Boéthus à la philosophie d'Aristote.

Est-il vraisemblable d'admettre qu'Alexandre d'Aphrodise a connu et fréquenté Galien ? Le nom de l'illustre enfant de Pergame n'apparaît qu'une seule fois dans l'œuvre de notre auteur conservé en grec ; il est vrai que c'est dans une énumération de trois personnages cités comme exemples d'autorités : les détenteurs d'idées admises de caractère défini, ὡρισμένως ἔνδοξα, Platon, Aristote, Galien [1]. Un tel voisinage paraît bien être le signe de l'estime en laquelle Alexandre devait tenir Galien.

Quant à l'absence de citations, elle pourrait s'expliquer par le fait que les deux auteurs étaient presque contemporains : à l'exception des ouvrages de polémique, il semble que les œuvres antiques ne mentionnent que fort exceptionnellement les contemporains.

Si même Alexandre et Galien n'ont pas exactement le même âge — mettons qu'ils aient une différence d'âge d'une génération, d'une trentaine d'années — ils n'ont pas été sans relations. Les sources arabes nous apprennent qu'ils ont été les disciples du même maître, Herminos [2]. Point n'est besoin d'ailleurs qu'ils aient été condisciples au même moment. On sait qu'une très minime correction de S. Pinès à la version arabe d'un écrit d'Alexandre apporte une autre mention, par l'Exégète, de ce maître en péripatétisme [3]. Il s'agit cette fois d'un traité où Alexandre

1. *In Topic*, 549, 24 : ὡρισμένως δ' ἔνδοξα τὰ τῷδέ τινι τῶν ἐνδόξων ἑπόμενα, οἷον Πλάτωνι ἢ Ἀριστοτέλει ἢ Γαληνῷ ἢ καὶ αὐτῷ τῷ ἀποκρινομένῳ

2. Voir ci-dessus, p. VIII et n. 3. — Si Herminos a été à la fois maître de Galien et maître d'Alexandre, ce n'est pas nécessairement à la même époque. L'enseignement d'Herminos peut s'être étendu sur une assez longue période. On peut penser qu'il a été donné en Asie Mineure, bien que rien ne permette de l'affirmer.

3. S. Pinès, « Omne quod movetur necesse est ab alio moveri : A Refutation of Galen by Alexander of Aphrodisias on the Theory of Motion », *Isis* 52, 1961, p. 21-54. Le cod. *Constantinopolitanus* Jarullah-Millet 1279, f° 67r 28, paraît donner le nom de 'armyūs à un personnage auquel Galien aurait écrit à propos de l'argument d'Aristote sur le Premier Moteur ; Pinès a proposé de lire *Arminus*, art. cité, p. 23. En fait, le ms. paraît bien porter le *noun*, dont le copiste a omis le point ; sur le fac-simile, le jambage qui représente d'abord le *yā*' me paraît bifide, et il est plus conforme aux habitudes des traducteurs de lire *Armīnūs*, avec un i long = *yā*'. Le cod. *Scorialensis ar.* 798, f° 66b 23, dans un autre passage du même texte cite à coup sûr le même nom : il omet le *rā*', mais écrit nettement le *noun*.

se propose de réfuter Galien — en passant, il nous apprend qu'un personnage anonyme avait déjà écrit à Herminos sur le même sujet [1]. Si l'attribution est correcte, nous aurions là un traité spécialement écrit par Alexandre d'Aphrodise pour réfuter Galien sur la question du mouvement [2]. Un manuscrit arabe attribue aussi à notre auteur un traité où il réfute la théorie de Galien sur le possible [3].

De ces relations avec Galien, Alexandre aurait-il pu acquérir un intérêt particulier pour la médecine ? Sans doute, dans ses commentaires, l'Exégète reprend-il et explicite-t-il parfois les exemples qu'Aristote lui-même emprunte à la médecine ; mais le Commentateur ne manifeste pas plus de curiosité ou de compétence médicales.

On ne peut faire état des *Questions médicales*, dont le titre grec est : ἰατρικὰ ἀπορήματα καὶ φυσικὰ προβλήματα, attribuées faussement à Alexandre d'Aphrodise [4].

1. Le texte est ambigu. S. Pinès, *art. cité.*, p. 23, comprend que c'est Galien lui-même qui aurait écrit à Herminos.

2. « Traité d'Alexandre d'Aphrodise répondant à la critique de Galien contre la thèse d'Aristote que tout mobile est mû par quelque chose », édité et traduit par N. Resher et M. E. Marmura, voir p. VII, n. 2 ci-dessus.

3. De ce traité nous n'avons que le début, dans le cod. *Scorialensis ar.* 798, f° 59v. La traduction en est donnée par N. Resher et M. E. Marmura, *op. cit.*, p. 69-70 ; fac-simile du ms. p. 153.

4. Cf. I. L. Ideler, *Physici et medeci graeci minores*, Berlin, 1841, t. I, p. 3.

Une recherche patiente pourrait apporter quelques indices des compétences médicales d'Alexandre. On citera, dans le Commentaire aux *Analytiques premiers I*, un passage dans lequel Alexandre invoque un exemple médical pour illustrer un texte d'Aristote sur les propositions portant sur les faits contingents [1]. Aristote n'évoque aucunement la médecine à ce propos, ni dans le contexte, c'est donc l'initiative personnelle d'Alexandre qui, même s'il a recours à une source, insère ici l'exemple médical. L'indice n'est pas décisif, mais on ne peut exclure des relations personnelles d'Alexandre d'Aphrodise avec Galien.

Rassemblons les conclusions que permettent d'atteindre les données dégagées ainsi des auteurs arabes. Alexandre d'Aphrodise aurait séjourné à Rome, où il aurait fréquenté Galien auquel il reconnaissait une habileté particulière à donner des définitions. C'est à Athènes qu'il a été nommé professeur de philosophie aristotélicienne. Mais il convient sans doute d'écarter l'information selon laquelle il aurait enseigné, en privé, la philosophie d'Aristote au grand personnage romain Flavius Boethus ; sur ce point, il faut sans doute en croire Galien, qui attribue le rôle à un certain Alexandre de Damas. La susceptibilité, le mauvais caractère sont des traits qui n'appartiennent peut-être pas à l'Aphrodisien. L'accusation de scepticisme que paraît prononcer Galien à l'égard d'Alexandre viserait également le Damascène [2]. La confusion

1. Il s'agit d'*Anal. Pr.* I 3, 25b 14-18 ; voici l'exemple que donne Alexandre, *in Anal. Pr.* I 39, 31-40, 5 : λαβὼν γὰρ ὁ ἰατρὸς τὸ τὸν οὕτως νοσοῦντα ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ὑπὸ πλήθους ἐνοχλεῖσθαι καὶ τὸ τὸν ὑπὸ τοῦ πλήθους ἐνοχλούμενον ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον διὰ φλεβοτομίας θεραπεύεσθαι συνάγει τὸ τὸν οὕτως νοσοῦντα ἐνδέχεσθαι ὑπὸ φλεβοτομίας θεραπευθῆναι, ὃ λαβὼν χρῆται τῇ φλεβοτομίᾳ. Διὸ καὶ ἔστιν ἐν συλλογιστικῇ χρείᾳ.

2. Sur ce point, voir les réflexions de R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Philosophy*, p. 9-11. Elles ont pour principe l'accusation ἀγροικοπυρρώνειοι formulée par Galien,

aura eu pour origine le travail de révision auquel Galien a soumis certaines de ses œuvres, et la tradition gréco-syro-arabe aura ajouté un peu à cette confusion. Il convenait de tenter de débrouiller l'écheveau : en distinguant entre les deux personnages l'Alexandre de Damas et l'Alexandre d'Aphrodise, on doit reconnaître qu'une partie des informations de Galien concernant le premier reviennent au second.

4. — Alexandre professeur.

C'est pour sa nomination comme professeur de philosophie péripatéticienne qu'Alexandre remercie les Empereurs. L'envoi de l'ouvrage, à Rome probablement, suppose qu'Alexandre est alors dans la cité où il enseigne, et c'est sans doute Athènes. Nos sources grecques ne précisent pas la cité où a été nommé Alexandre, et les données qui nous viennent des documents arabes ne permettent de désigner Athènes que si l'on accepte d'identifier Alexandre d'Aphrodise avec Alexandre de Damas [1]. Si même on ne tient pas compte de ces documents, on peut cependant formuler l'hypothèse de manière fort vraisemblable : c'est à Athènes que Marc Aurèle a institué un enseignement officiel des quatre grandes écoles de philosophie [2], et il est assez raisonnable de penser qu'un professeur nommé directement par l'Empereur [3] n'a pu être installé que dans l'une des

au moment de la manifestation de mauvaise humeur d'Alexandre de Damas ; cf. Περὶ τοῦ προγινώσκειν πρὸς Ἐπιγένην VIII, 711 K ; cf. *op. cit.*, p. 5 et n. 1.

1. Voir ci-dessus, p. XL-XLI et n. 2 p. XLI.

2. On trouvera, en dernier lieu, les références dans R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisias*, p. 6-7 et n. 29-30.

3. Alexandre remercie les Empereurs de « l'avoir mis à la tête » de l'enseignement de la philosophie aristotélicienne : προΐσταμαι, p. 2, 1, ce qui est probablement un terme techni-

grandes chaires d'État fondées par l'Empereur-philosophe [1]. Ainsi, Alexandre est devenu une sorte de fonctionnaire de l'Empire [2], ce dont il sait gré à

que, du vocabulaire administratif. Cela n'a sans doute rien à voir avec le rôle du diadoque, du chef d'école qui était coopté par son prédécesseur, ou qui tenait son titre de l'estime de ses collègues et disciples. La fonction de professeur rendait en quelque façon le titulaire de la chaire responsable de la formation de ses élèves ; c'est ce à quoi doit se référer l'usage du verbe. — Les nominations directes par l'Empereur étaient rares et ne pouvaient concerner que des personnages favorablement connus. Philostrate, *Vies des Sophistes*, II 2, 566, nous apprend que Théodote — et il emploie le même verbe προΐστασθαι — fut nommé le premier à la chaire de rhétorique créée par Marc Aurèle, προὔστη δὲ καὶ τῆς 'Αθηναίων νεότητος πρῶτος ἐπὶ ταῖς ἐκ βασιλέως μυρίαις, et par l'Empereur lui-même, alors que les nominations des professeurs de philosophie furent confiées à Hérode Atticus ; celui-ci réunissait sans doute une commission pour procéder à ce choix, car Lucien, *Eunuque*, fr. 3, dit qu'après la disparition d'un professeur, son successeur est élu par des notables δοκιμασθέντα ψήφῳ τῶν ἀρίστων. Il est probable que ces règles se sont maintenues après Marc Aurèle (m. en 180) et sous les Sévères. En tout cas, Diodore de Tarse (m. en 394), dans son *Adversus fatum*, paraît encore désigner les quatre écoles ; cf. Photius, *Bibl.* cod. 223, 218b 15-18, t. IV, p. 37 Henry ; et cod. 165, 109a 4, t. II, p. 140, où il nous dit que le sophiste Himère « fut mis à la tête » — avec le même verbe — de l'école de rhétorique d'Athènes : τοῦ ἐν 'Αθήνησι κατὰ ῥητορείαν προὔστη διδασκαλείου.

1. Septime Sévère a cherché à imiter ses prédécesseurs, Pertinax et Marc-Aurèle. On peut penser qu'en désignant ainsi lui-même un professeur de philosophie à Athènes, il avait le sentiment d'exercer un pouvoir de même nature.

2. Dion Cassius, LXXVI, 31, 3, précise que Marc-Aurèle, lors de sa visite à Athènes, installa, pour le bien de tous, des professeurs de toutes les disciplines ; ils recevaient un traitement annuel : ἔδωκε δὲ καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις διδασκάλους ἐν ταῖς 'Αθήναις ἐπὶ πάσης λόγων παιδείας μισθὸν φέροντας. Lucien, *Eunuque*, fr. 3, précise que les maîtres des quatre écoles philosophiques, stoïcienne, platonicienne, épicurienne, sans oublier l'école péripatéticienne, recevaient un traitement sur le budget impérial, il était de dix mille drachmes par an : μύριαι κατὰ τὸν ἐνιαυτόν. C'est aussi la somme dont fait état Philostrate à propos de Théodote, professeur de rhétorique (voir n. 116 ci-dessus). Ce n'est pas ce qu'on lit dans Tatien, *Discours aux Grecs*, § 19 ; p. 20, 27-30 Schwartz, qui nous dit qu'il est des philosophes « qui reçoivent de l'Empereur six cents pièces par an sans utilité, pour ne pas même laisser pousser

ceux qui l'ont ainsi désigné. Qu'Alexandre ait séjourné à Athènes peut également s'inférer d'une allusion à la statue d'Aristote [1].

On aimerait savoir si cette nomination avait confié l'enseignement des doctrines d'Aristote à un philosophe assez jeune, ou s'il y avait là comme le couronnement d'une carrière déjà assez longue, au cours de laquelle l'Aphrodisien aurait pu dispenser son enseignement dans diverses villes, et acquérir ainsi, avec quelque renom, une certaine maîtrise du commentaire. Selon toute vraisemblance, Alexandre n'était plus tout jeune lorsqu'il fut nommé : qu'on ait songé à lui confier une telle fonction suppose une notoriété qu'il n'avait pu s'acquérir que par un enseignement ou des publications. Qu'il ait été l'un des disciples d'Herminos, qui a été également l'un des maîtres de Galien implique aussi qu'Alexandre était d'un âge mûr au moment de sa nomination, vers 198, ou peu après.

L'importance des commentaires, et l'ensemble des petits textes qui peuvent recevoir l'appellation de *Quaestiones* — même si les divers recueils qui nous les font connaître ne portent pas ce titre, et même si, parmi eux, se sont glissés quelques apocryphes — sont des traces d'une longue et sérieuse étude et d'une activité d'enseignement dont l'écho a retenti longtemps après la disparition de leur auteur, dont aucun témoignage ne nous permet de préciser la date.

leur barbe gratuitement » : ὥστε παρὰ τοῦ 'Ρωμαίων βασιλέως ἐτησίους χρυσοῦς ἑξακοσίους λαμβάνειν τινὰς εἰς οὐδὲν χρήσιμον ⟨ἢ⟩ ὅπως μηδὲ τὸ γένειον δωρεὰν καθειμένον αὐτῶν ἔχωσιν (traduction A. Puech, p. 132). Six cents pièces d'or — de 20 drachmes — font douze mille drachmes. Mais Tatien, m. après 173, ne parle pas des chaires créées à Athènes par Marc Aurèle : il s'agit sans doute de « pensions » impériales.

1. Alexandre, *in Meta.* 415, 29-31. L'indice est signalé par R. B. Todd, *op. cit.*, p. 1, n. 2.

B. — *Les œuvres d'Alexandre d'Aphrodise.*

1. — Nos sources d'information.

Les manuscrits qui portent copie des œuvres d'Alexandre donnent, avec le titre, le nom de l'auteur. Mais, comme on le sait, les intitulés rencontrés dans les copies médiévales ne sont pas toujours dignes de foi, et il faut s'attendre, parfois, à de fausses attributions. Ce peut être le cas pour les manuscrits donnant le texte en langue originale — en grec —, et la méfiance doit être plus grande encore lorsqu'il s'agit de textes que nous n'avons qu'en traduction, arabe ou latine.

L'auteur a parfois pu faire référence, dans l'un ou l'autre de ses écrits, à un ouvrage auquel il renvoie, ou même qu'il envisage de rédiger — ce qui ne garantit pas qu'il l'ait réellement écrit.

Des auteurs postérieurs peuvent mentionner des titres, ou faire des citations d'œuvres d'Alexandre ; on en trouve, en particulier chez les commentateurs d'Aristote, qui ont beaucoup tiré profit de l'œuvre de l'Exégète, même là où ils refusent ses interprétations.

Enfin, on peut espérer rencontrer des listes d'ouvrages, soit sous forme de πίναχες rédigés par quelque bibliothécaire ou copiste, soit comme éléments d'une biographie d'Alexandre, ou de l'auteur qu'il a commenté, d'Aristote.

Ces différentes sources se rencontrent effectivement dans le cas d'Alexandre d'Aphrodise.

On a coutume de distinguer, dans l'œuvre de l'Exégète, les *Commentaires* et les *écrits personnels*. Nous adopterons cette distinction, et nous ferons le partage, dans chacune de ces classes, entre ce qui

nous est parvenu et ce qui est perdu ; mais, comme il existe, en version arabe, des textes dont le grec est disparu, nous distinguerons, parmi les œuvres conservées, celles qui subsistent en grec de celles qui ne nous sont connues que par la traduction arabe [1].

C'est comme Exégète [2] qu'Alexandre d'Aphrodise a connu la renommée, et ses commentaires ont été un modèle et une source pour des siècles de commentateurs d'Aristote et d'autres auteurs. A-t-il vraiment été novateur en ce domaine ? Il est difficile de le savoir [3]. Logique, physique, et en particulier œuvres psychologiques [4], métaphysique, il commenta une partie importante de l'œuvre du Stagirite. Ce qu'il y a de sûr, c'est que cette œuvre de commentateur paraît étroitement liée à l'enseignement, et il faut voir dans ces ouvrages la trace de l'activité d'un maître.

2. — *Les Commentaires.*

a) Dans le texte grec.

1) *Premiers Analytiques, livre I.* Édité par M. Wallies (C.A.G. II 1). Il est probable qu'Alexandre a commenté

1. On trouvera dans E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III 1, 4e éd., Leipzig 1909, p. 818, n. 2 et 819, n. 2, une présentation des œuvres d'Alexandre et des références aux auteurs qui fournissent des indications sur les œuvres perdues.

2. Simplicius, notamment, use fréquemment de l'expression ὁ τοῦ Ἀριστοτέλους ἐξηγητής, ou d'une formule équivalente, à quoi il ajoute parfois le nom ὁ Ἀλέξανδρος, ὁ ἐξ Ἀφροδισιάδος Ἀλέξανδρος. Voir *in Phys.* 707, 33-34 ; 1170, 2-13 ; 1176, 32 ; avec parfois une nuance laudative : τὸν γνησιώτερον τῶν Ἀριστοτέλους ἐξηγητῶν τὸν Ἀλέξανδρον 80, 15-16 ; ὁ φιλοπονώτατος τῶν αὐτοῦ (sc. Ἀριστοτέλους) ἐξηγητῶν ὁ ἐξ Ἀφροδισιάδος Ἀλέξανδρος 795, 33-35 ; *in De anima* 52, 27-28. Syrianus, *in Meta.* appelle Alexandre ὁ ὑπομνηματιστής 53, 12 ; 122, 11 ; 195, 12 ; à 54, 12-13 : ὁ φιλοπονώτατος Ἀλέξανδρος. Voir aussi Philopon, *De aet. mundi* 191, 20 ; 211, 28.

3. Voir sur ce point, R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, p. 12-15.

4. *Ibid.*, p. 14-15, et n. 71.

l'ouvrage en entier, et un anonyme en donnerait des citations [1]. Les biographes arabes nous donnent une information assez trouble sur le commentaire d'Alexandre « jusqu'à la fin de la figure prédicative (= I 7), en deux commentaires dont l'un est en meilleur état que l'autre » [2]. Il y a là une confusion : Alexandre a commenté l'entier livre I, et sans doute aussi le livre II, mais cette partie du commentaire est perdue.

2) *Topiques*. Édité par M. Wallies (C.A.G. II 2). Il aurait existé une version arabe de ce commentaire. Ibn Abī Uṣaybiʿa signale l'existence d'une partie du livre I, et des livres V à VIII (nº 5) [3].

1. M. Wallies, *Alexandri in Aristotelis Analyticorum priorum librum I Commentarium* (C.A.G. II 1), Berlin 1883, Praefatio, p. v.

2. On sait que les Syriaques, pour des raisons religieuses, limitaient la lecture des *Analytiques Premiers* à la fin de I 7 ; cf. M. Meyerhof, « Von Alexandrien nach Baghdad », *Sitzungsbericht der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse, 23, 1930, p. 374.

3. Voici la liste des ouvrages d'Alexandre d'Aphrodise donnée par Ibn Abī Uṣaybiʿa, dans ses *ʿUyūn al-anbā'*, article « Al-Iskandar al-Afrūdīsī » :

1. Commentaire aux *Catégories*.
2. — *De interpretatione*.
3. — *Premiers Analytiques*.
4. — *Seconds Analytiques*.
5. — *Topiques*.
6. — *Physique*.
7. — *De caelo*.
8. — *De generatione et corruptione*.
9. — *Météorologiques*.
10. *De anima* (1 livre).
11. *De la conversion des prémisses*.
12. *De la Providence*.
13. *De la différence entre la matière et le genre*.
14. *Réfutation de qui soutient que rien ne vient que de quelque chose*.
15. *Que la vision ne se fait pas par des rayons venant de l'œil, et réfutation de ceux qui soutiennent cette thèse*.
16. *De la couleur : sa nature selon le Philosophe*.
17. *Traité de la différence spécifique : sa nature selon Aristote*.
18. *Traité De la mélancholie* (sic).
19. *Des genres et des espèces*.

20. *Réfutation de Galien, au VIII*[e] *livre de son traité de la démonstration*.
21. *Réfutation de la critique adressée par Galien à la thèse d'Aristote que tout mobile exige un moteur*.
22. *Réfutation de Galien sur la question du possible*.
23. *Des différences entre les corps*.
24. *De l'intellect selon Aristote*.
25. *Du monde, et si ses parties ont besoin de persistance et de continuité pour régir d'autres parties*.
26. *De l'Unité*.
27. *Des principes du Tout, selon Aristote*.
28. *Opinions des philosophes sur l'Unité*.
29. *De la genèse des formes à partir du néant*.
30. *Que les qualités ne sont pas des corps*.
31. *De la liberté*.
32. *Des contraires, et qu'ils sont les principes des choses, selon Aristote*.
33. *Du temps*.
34. *De la matière, et qu'elle est effet et passivité*.
35. *Qu'une même puissance reçoit les contraires ensemble, selon Aristote*.
36. *De la différence entre la matière et le genre*.
37. *De la matière, de la privation, de la génération. Solution des difficultés par des Anciens qui refusaient ainsi la génération ⟨telle que l'expose⟩ le livre d'Aristote sur la Physique*.
38. *Des « communs » et des « universaux », qu'ils ne sont pas des essences éternelles*.
39. *Réfutation de qui prétend que les genres sont composés d'espèces, puisque les genres se divisent en espèces*.
40. *Que les différences en lesquelles un genre se divise ne doivent pas nécessairement se trouver dans ce seul genre qu'elles divisent, mais qu'elles peuvent diviser plus d'un genre*.
41. *D'un extrait de l'ouvrage d'Aristote intitulé en grec « Théologie » — ce qui signifie sur l'unicité de Dieu*.
42. *Que toute cause séparée est dans toutes les choses, et non pas dans une seulement*.
43. *De l'existence des formes spirituelles immatérielles*.
44. *Des maladies qui surviennent au cardia*.
45. *Du genre*.
46. *Traité qui contient un extrait du second livre d'Aristote sur l'âme*.
47. *Traité sur la puissance qui s'exerce à partir du corps divin vers le corps soumis à la génération et à la corruption*.

Il est évident que cette liste devrait être soumise à critique : elle présente des doublons, et contient des apocryphes ; certains titres sont peut-être aussi des variantes de textes connus (soit en grec soit en arabe) sous une autre désignation.

3) *Météorologiques*. Édité par M. Hayduck (C.A.G. III 2). Les doutes émis sur l'authenticité de ce commentaire sont, semble-t-il, sans fondement : les particularités du vocabulaire s'expliquent aisément par la nature du sujet. Il est signalé par l'*Anecdoton hierosolymitanum* [1], § II, nº 9. Ce commentaire a existé en version arabe (I.A.U. nº 9).

4) *De sensu et sensato*. Édité par P. Wendland (C.A.G. III 1). Signalé comme étant dû à 'Αλέξιος (= 'Αλέξανδρος) dans l'*Anecdoton hierosolymitanum*, § II nº 12. I.A.U. n'en signale pas de version arabe : de son silence on ne saurait conclure que le commentaire n'a jamais été traduit en arabe. Un ms. de l'Escurial, *Scorialensis ar.* 794 (Casiri), 798 (Renaud-Derenbourg), Fos 74v-77v, contient la version arabe d'un commentaire au *De sensu* attribué à Alexandre ; Gérard de Crémone l'a traduit en latin [2].

5) *Métaphysique*. Édité par H. Bonitz, puis par M. Hayduck (C.A.G. I), seuls les commentaires aux livres A-Δ sont d'Alexandre. On s'accorde à voir en Michel d'Éphèse l'auteur des commentaires des

1. Cet *Anecdoton hierosolymitanum* est cité dans la préface du commentaire du Pseudo-Alexandre au *De sensu* (C.A.G. III 1) édité par P. Wendland, p. xv-xix. Le nº 9 attribue à 'Αλέξανδρος un commentaire εἰς τὰ μετέωρα τὸ ὅλον τὸν 'Αλέξανδρον.

2. Le latin a été édité par G. Théry, *Autour du décret de 1210 : I, Alexandre d'Aphrodise*, Paris, Vrin, 1926, p. 86-91. M. Grabmann se demandait s'il ne fallait pas y voir une traduction faite sur le grec par Guillaume de Moerbeke ; cf. M. Grabmann, « Mitteralterliche lateinische Uebersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios », *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philos.-hist. Kl., 1929, 7, 1929, p. 17 sq. Voir notre *De fato*, version latine, p. 29, n. 2 (éd. Paris, Vrin 1963). Il s'agit en fait de la *Quaestio* III 3, éditée par I. Bruns. La version arabe en a été éditée, accompagnée de la version latine, par H.-J. Ruland, *Die arabische Uebersetzung der Schrift Des Alexander von Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Phil.-hist. Kl. 1978, Nr 5, p. 159-225, 1-67.

livres E-N, qui accompagnent les cinq premiers dans les manuscrits comme dans les éditions. La question se pose de savoir si Alexandre a commenté toute la *Métaphysique*. Syrianus, *in Meta*. (C.A.G. VI 1, édité par G. Kroll), cite, sous le nom d'Alexandre, des lignes des commentaires de livre M et N, et en certains passages, où il ne nomme pas sa source, on retrouve textuellement, ou presque textuellement, des lignes du commentaire tardif. Comment l'auteur des commentaires qui complètent l'œuvre — inachevée ou mutilée — d'Alexandre peut-il avoir eu connaissance de ces lignes ? L'hypothèse la plus vraisemblable, c'est qu'il a lui-même utilisé le commentaire de Syrianus [1]. I.A.U. ne mentionne pas le commentaire d'Alexandre à la *Métaphysique*, bien qu'Ibn Nadīm, dans son *Fihrist*, signale qu'il existe, *en grec*, un commentaire du livre N [2] ; il ajoute que le livre Λ a été traduit par Abū Bišr Mattā avec le commentaire d'Alexandre. C'est cette version qui a été utilisée par Averroès dans son commentaire à la *Métaphysique* [3]. Des discussions ont été soulevées autour de l'attribution à Alexandre du commentaire ainsi utilisé, et cité, par le Commentateur de Cordoue, et qu'ont fait connaître les pages que lui a consacrées J. Freudenthal [4]. Ces discussions sont clairement résumées

1. Voir sur ce point, les pages de P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise*, p. 14-19.

2. *Fihrist* I, 251, 27-28, mais le texte n'est pas sûr.

3. Le texte du commentaire d'Averroès a été édité par M. Bouyges, Averroes, *Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at*, 3 vol. Beyrouth : I 1938 ; II 1942 ; III 1948 + Notice 1952. Le livre Λ se lit dans le t. III, p. 1235-1736. Le commentaire d'Alexandre était mutilé — dans la copie arabe ? dans la copie grecque ou la version syriaque ? — et le manuscrit arabe nous apprend qu'il ne se poursuit pas au delà de la p. 1683, 2 (= Λ 8, 1074a 31).

4. J. Freudenthal, « Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles ; untersucht und übersetz, mit Beiträgen zur Erläuterung des arabisches Textes von S. Fränkel », *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 1885.

par P. Moraux [1], qui doute « qu'Averroès ait pu avoir connaissance du texte original d'Alexandre, dont ne disposaient plus les commentateurs grecs bien antérieurs » [2]. Mais, il y a là un jugement trop pessimiste, et il convient de voir dans le commentaire au livre Λ utilisé par Averroès une œuvre authentique de l'Exégète : la critique se rallie aujourd'hui à cette opinion [3]. L'*Anecdoton hierosolymitanum* signale, sous le nom d' 'Αλέξιος, un commentaire de l'ouvrage entier, § II, nº 15 — mais il peut se référer, il est vrai, au commentaire tel qu'il se présente à nous, associant aux cinq premiers livres dus à Alexandre, les neuf suivants compilés par Michel d'Éphèse.

b) Commentaires perdus.

1) *Catégories*. Utilisé par Simplicius, Dexippe, Elias, ce commentaire a été traduit en arabe. I.A.U. le cite (nº 1), mais Averroès, a dû l'ignorer, puisqu'il n'en dit rien dans sa Paraphrase — ou Commentaire moyen — aux *Catégories* [4]. Abū Zakarīya Yaḥyā b. ʿAdī, selon Ibn Nadīm [5], avait demandé à Abū

1. P. Moraux, *op. cit.*, p. 14-19.

2. P. Moraux, *id.*, p. 19. — Contre l'objection de P. Moraux, on peut faire remarquer que le commentateur arabe disposait d'une traduction arabe faite au xᵉ siècle, sur une version syriaque antérieure — Abū Bišr Mattā, en effet, ignorait le grec —, laquelle avait été faite d'après un exemplaire en onciales. Cf. R. Walzer, « On the Arabic Versions of books A, α and Λ of Aristotle's Metaphysics », *Harvard Studies in Classical Philology* 63, 1958 (p. 217-231), p. 229 — repris in *Greek into Arabic*, Oxford, 1962 (p. 114-128), p. 127.

3. C'était l'avis de M. Bouyges, Averroes, Tafsīr mā baʿd aṭ-ṭabīʿat, *Notice* E, d 4, p. CLXVIII. La possibilité d'étudier l'édition critique mise désormais à la disposition des chercheurs devrait permettre de reprendre à nouveaux frais l'enquête de J. Freudenthal (voir n. 4, p. LVII), et de trancher définitivement la question.

4. Le texte arabe en a été édité par M. Bouyges, *Averroes Talkhîç kitâb al-Maqoulât* (Bibliotheca arabica scholasticorum, t. IV), Beyrouth, 1932.

5. Ibn Nadīm, *Fihrist*, p. 248. Cf. F. Peters, *Aristoteles Arabus*, p. 7.

Sulaymān ⟨as-Sijistānī⟩ de traduire le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise — environ 300 folios —, mais la requête n'a pas dû être suivie d'effet. Cependant, Ibn Nadīm attribue à Yaḥyā ibn ʿAdī des doutes sur l'existence d'un commentaire de Jamblique aux *Catégories* ; Yaḥyā, en effet, y aurait vu la mention « Alexandre a dit... » — mais, ajoute al-Qifṭī : « il n'est pas impossible que quelques écrivains postérieurs aient ajouté le nom d'Alexandre à d'autres noms » [1].

2) *De interpretatione*. Utilisé par Ammonius. Il est cité par I.A.U. (nº 2). Le *Fihrist* signale que le commentaire d'Alexandre n'existe pas (en arabe) [2].

3) *Premiers Analytiques*. Philopon cite, d'Alexandre, un commentaire qui ne semble pas avoir été connu des Arabes.

4) *Seconds Analytiques*. Attesté par les références de Philopon et d'Eustrate, le commentaire n'aurait pas été traduit en arabe, selon Ibn Nadīm, *Fihrist*, p. 249, et Yaḥyā ibn ʿAdī le cite sans doute à travers Philopon, bien qu'il ait déclaré en avoir vu un exemplaire complet (en grec ?) [3].

5) *Réfutations sophistiques*. On sait que le commentaire édité par M. Wallies (C.A.G. II 3) est inauthen-

1. *Id., ibid.* — On voit que l'hypothèse que le nom d'Alexandre d'Aphrodise ait pu être substitué (ou associé ?) à un autre nom moins connu, a déjà été soulevée, au moins au XIIIᵉ siècle. Il est donc prudent de poser la question de l'authenticité à chaque occurrence du nom d'Alexandre d'Aphrodise.

2. Ibn Nadīm, *Fihrist*, p. 249. Cf. F. Peters, *op. cit.*, p. 12. Al-Fārābī, *Commentary on Aristotle's « De interpretatione »*, éd. W. Kutsch et P. Marrow, Beyrouth, 1960, cite le nom d'Alexandre, p. 188, 22, mais il renvoie à son commentaire des *Premiers Analytiques*.

3. Ibn Nadīm, *Fihrist*, p. 252. — On peut désormais connaître l'ensemble des fragments et des vestiges du texte grec de ce commentaire, grâce à P. Moraux, qui en a donné une édition : *Le Commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux « Seconds Analytiques » d'Aristote* (Peripatoi Bd. 13), Berlin, N.-Y. 1979.

tique, comme l'éditeur lui-même le montre dans sa Préface. Cependant, bien qu' I.A.U. n'en fasse pas mention dans sa liste, il aurait existé un commentaire attribué à Alexandre. En effet, une note d'Al-Ḥasan ibn Suwar, à la fin de la version arabe des *Réfutations Sophistiques*, dans le cod. *Parisinus ar.* 2346, de la Bibliothèque Nationale, f° 380v, signale l'existence d'un *manuscrit grec* du commentaire d'Alexandre de ce traité, mutilé du début, et dont il est difficile de tirer quelque chose [1]. Naturellement, il pourrait s'agir d'une fausse attribution. Mais il y aurait eu de ce commentaire incomplet une version latine, dont Richard de Fournival possédait une copie, vers le milieu du XIIIe siècle [2]. On ne peut donc totalement exclure qu'Alexandre ait aussi commenté cette dernière partie de l'*Organon*.

6) *Physique*. Utilisé abondamment par Simplicius et Philopon, ce commentaire contenait de nombreuses citations des philosophes présocratiques. Une version arabe des huit livres existait au Xe siècle, comme en témoigne Yaḥyā ibn ʿAdī ; il est cité par Jābir ibn Ḥayyān [3] et Al-Bīrūnī [4].

7) *De caelo*. Utilisé par Simplicius dans son gros commentaire. I.A.U. (n° 7), signale une version arabe du début de ce commentaire : une partie du livre I et livre II ; Abū Bišr Mattā traduisit une partie du

1. Cf. A. R. Badawi, *Manṭiq Arisṭū*, t. III, Le Caire 1952, p. 1018 ; et R. Paret, « Notes bibliographiques sur quelques travaux récents consacrés aux premières traductions arabes d'œuvres grecques. — I. Œuvres philosophiques », *Byzantion* 29-30, 1959-60, p. 403.
2. L. Minio-Paluello, « Note sull'Aristotele latine medievale, IX. Gli « Elenchi sophistici » : redazioni contaminate con la ignota versione di Giacomo Veneto (?), frammenti dello ignoto commento d'Alessandro d'Afrodisia tradotti in latino », *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 46, 1954, p. 223-231 (voir p. 229-231).
3. P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, t. II, p. 321, n. 2.
4. Al-Bīrūnī, *India*, trad. Sachau, p. 163-164.

livre I, d'où sans doute la mention d'Ibn Nadīm, *Fihrist*, p. 250, 29, qu'Alexandre commenta une partie du livre I de ce traité d'Aristote.

8) *De Generatione et Corruptione*. Utilisé par Philopon ; signalé par I.A.U., qui en a vu une copie (n° 8). Il aurait été traduit en arabe par Abū Bišr Mattā, selon Ibn Nadīm [1]. Il est cité par Jābir ibn Ḥayyān [2]. Il en existe un fragment dans un manuscrit arabe [3]. Les catalogues de mss grecs signalent parfois des copies d'un commentaire d'Alexandre ; mais il ne s'agit pas du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise [4].

9) *De anima*. Utilisé par Simplicius, Thémistius, et par le pseudo-Philopon (= Étienne d'Alexandrie ?) [5]. I.A.U. ne signale pas ce commentaire. Des citations en sont données par Philopon, et Alexandre lui-même y fait allusion (*Quaest.* I 11a, 21, 18 ; 11b, 22, 26). Il y a eu, de ce commentaire, une traduction arabe [6].

1. Ibn Nadīm, *Fihrist*, p. 251.
2. P. Kraus, *Jābir ibn Ḥayyān*, t. II, p. 322, n. 7.
3. Il s'agit du cod. *Chester Beaty* 3702, f° 168v, que R. Walzer signale dans son article Arisṭūṭālīs, *EI²*, t. I, p. 653.
4. C'est le cas des Catalogues des manuscrits de la Bibliothèque d'Athènes, nos 1173 et 1301, et du couvent de Vatopedi de l'Athos, n° 20 ; ils contiennent le commentaire d'Alexandre Mavrocordato au *De generatione et corruptione*. Cf. ma note, « Les manuscrits grecs d'Aristote... », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1963, p. 353 et 355.
5. Le commentaire du livre III du *De anima*, édité par M. Hayduck (C.A.G. XV), n'est pas de Philopon, et il est incomplet ; il est attribué à Étienne d'Alexandrie par R. Vancourt, *Les derniers commentateurs alexandrins d'Aristote. L'École d'Olympiodore. Étienne d'Alexandrie*. Lille, 1941. M. de Corte a découvert et identifié une partie de la version latine du commentaire de Philopon au livre III, qu'il a éditée dans *Le Commentaire de Jean Philopon sur le troisième livre du Traité de l'âme d'Aristote*, Paris, 1934. Les fragments du commentaire d'Alexandre cités par ces textes sont édités par P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise*, p. 207-221.
6. Voir F. Peters, *Aristoteles Arabus*, p. 42-43. Ibn al-Qifṭī parle d'un « talḫīṣ » d'Alexandre, p. 41, 11.

La question reste posée de savoir si Alexandre d'Aphrodise a commenté d'autres œuvres d'Aristote. En l'absence de témoignages positifs on ne saurait l'affirmer [1]. L'impression que donne cette liste, c'est que l'intérêt d'Alexandre se portait surtout sur les questions de logique, de physique — qui comprend la psychologie — et de métaphysique. Il ne semble pas s'être attaché aux problèmes éthiques et politiques [2].

3. — *Les œuvres personnelles.*

a) Dans le texte grec.

1) *De anima.* Édité par I. Bruns (C.A.G. Suppl. II 1). Cité par I.A.U. (nº 10), qui précise que le traité ne compte qu'*un seul* livre.

2) *De fato.* Édité par I. Bruns (C.A.G. Suppl. II 2). Il en existe une version latine médiévale [3]. L'ouvrage

1. C'est à tort que R. A. Pack signale un commentaire par Alexandre d'Aphrodise des φυσιογνωμονικά d'[Aristote] dans son article « A Passage in Alexander of Aphrodisias Relating to the Theory of Tragedy », *American Journal of Philology*, 58, 1937, où il attribue, en effet, p. 421, n. 16, à Foerster, *Scriptores physiognomonici*, t. I, p. XXXIII, une indication relative à ce commentaire. C'est une erreur : Foerster a montré, p. XXXIV, précisément, que le manuscrit où Assemani signalait une version arabe de ce commentaire, ne contenait rien d'autre que le passage physiognomonique du *Secretum Secretorum*. L'erreur survit encore dans M. Ullmann, *Die Medizin im Islam* (Handbuch der Orientalistik, I. Abt., Ergänz. 6), Leyde-Cologne, 1970, qui signale, p. 96, le *Laurentianus Mediceus ar.* 59, comme renfermant ce Commentaire d'Alexandre aux *Physiognomoniques*, suivant en cela l'ancien catalogue de S. E. Assemanus, Florence, 1742.

2. Les *Quaestiones* qui constituent le livre IV, sous le titre *Ethica Problemata*, édités par I. Bruns (C.A.G., suppl. II 2, p. 117-163), soulèvent, bien sûr, le même doute sur leur authenticité. Voir ci-après, p. LXIII-LXIV.

3. La version latine est conservée dans trois manuscrits, sans le nom du traducteur, en qui j'ai proposé de voir Guillaume de Moerbeke. Voir mon édition, *Alexandre d'Aphrodise, De fato ad imperatores*, Paris, Vrin, 1963.

n'a pas été traduit en arabe [1], et I.A.U. n'en fait pas mention.

3) *De mixtione.* Édité par I. Bruns (*ibid.*). Inconnu des arabes, il n'est pas mentionné par I.A.U. La tradition manuscrite du texte grec est différente de celle du *De anima*, du *De fato* et des *Quaestiones* [2].

4) *Quaestiones.* Sous ce titre, je classe ensemble des textes très divers, en général courts, attribués à Alexandre d'Aphrodise. D'abord les Ἀπορίαι καὶ λύσεις, éditées par I. Bruns (C.A.G. Suppl. II 2), en trois livres ; *Ethica problemata* (*ibid.*) ; et vingt sept courts traités [3] qui constituent le prétendu *De anima liber alter*, ou *Mantissa*, édités également par I. Bruns (C.A.G. Suppl. II 1).

Pour l'ensemble de ces écrits, la question se pose de savoir s'ils sont l'œuvre de l'Exégète. Ce n'est pas le lieu de la résoudre. Disons seulement qu'il y a là des *recueils factices* d'écrits attribués à Alexandre d'Aphrodise : le problème de leur authenticité devrait être posé pour chacun d'eux séparément.

P. Moraux met fortement en doute l'authenticité de ces *Quaestiones*, liant leur sort à celui du Περὶ νοῦ [4]

1. Il faut, sur ce point, donner tort à G. Furlani qui, dans « Le Questioni filosofiche di Abū Zakarīyā Yaḥyā b. ʿAdī », *Rivista degli Studi Orientali*, 8, 1919-20, p. 157-162, identifiant, p. 161, n. 1, la maqālat fī 'l-ʿināyat, *Traité de la Providence*, avec le *De fato*, pense que ce traité a été traduit en arabe. Mais *De fato* et *De providentia* sont deux textes distincts.

2. Une traduction anglaise, précédée d'une longue étude, est due à R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Philosophy*, Leyde, Brill, 1976.

3. Il s'agit de la numérotation qui se lit dans le manuscrit V, où le Περὶ νοῦ est subdivisé en trois.

4. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise*, p. 140-142, discute de l'attribution à Alexandre du Περὶ νοῦ, pour des raisons de cohérence doctrinale. Toutefois, son jugement est nuancé, car il est prêt à admettre l'authenticité de la dernière partie de ce petit traité, p. 163. Sans reprendre la question en détail, disons qu'à mon avis les raisons invoquées ne sont pas décisives : j'admettrais volontiers l'authenticité du texte en son entier. B. C. Bazán, « L'authenticité du *De intellectu* attribué à Alexandre

qui appartient à la *Mantissa.* Rejeter *a priori* tous les textes de ce recueil comme inauthentiques, ou, à tout le moins, comme n'étant que des exercices d'élèves, est peut-être une solution trop facile, et dangereuse : elle risque de nous entraîner à suspecter des écrits authentiques.

En effet, le Περὶ εἱμαρμένης πρὸς τοὺς αὐτοκράτορας dont nul n'a jamais mis en doute l'authenticité — et qui est le seul écrit à fournir un élément précis sur la date de l'auteur — est copié, dans le cod. *Venetus Marcianus* 258 (coll. 668), sigle V, immédiatement à la suite du court traité Περὶ εἱμαρμένης qui clôt le *De anima liber alter*, l'*Opusculum* ; or, il y est affecté du nº 28 (KH) comme s'il s'agissait d'un autre traité de la même collection, et du même ordre [1]. Si la suspicion manifestée à l'égard du *De intellectu* par P. Moraux doit s'étendre à tout le recueil, en bonne logique, elle devrait atteindre aussi le *De fato.*

Par ailleurs, parmi les 17 traités attribués à Alexandre, contenus dans un manuscrit de l'Escurial, et parmi les 10 traités d'un manuscrit d'Istanbul pareillement attribués à l'Exégète [2], on trouve, outre le *De intellectu* [3] et certaines des *Quaestiones* connues

d'Aphrodise », *Revue philosophique de Louvain*, 71, 1973, p. 468-487, développe une argumentation pour montrer que les difficultés soulevées par P. Moraux contre l'authenticité ne sont pas dirimantes.

1. Comme le cod. V est une copie d'un archétype en onciales, comme il est montré plus loin, il se pourrait que cette numérotation ait appartenu à son modèle, auquel cas ces numéros d'ordre auraient une importance capitale.

2. Signalé par Ibn Abī Uṣaybi'a, le *De intellectu* porte le nº 13 dans le cod. *Scorialensis ar. ,798* fºˢ 113v-118r ; et le nº 6 dans le cod. *Constantinopolitanus Millet-Jarullah 1279*, fºˢ 58v-60v.

3. Le *De intellectu* a été édité par I. Bruns (CAG, Suppl. II 1), p. 106, 18-113, 24. La version arabe a été publiée par J. Finnegan, *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, 33, 1956, p. 159-202. Une version latine, faite sur l'arabe par Gérard de Crémone, a été éditée par G. Théry, *Alexandre d'Aphrodise*... p. 74-82.

en grec, un traité *De Providentia.* Cyrille d'Alexandrie nous a conservé des citations de ce traité [1], qui paraît bien être authentique [2]. Faudrait-il rejeter comme inauthentique le *De Providentia*, en invoquant les raisons qui font douter de l'authenticité du *De intellectu* ?

Il convient donc de manier avec prudence les arguments critiques pour juger de l'authenticité de ces petits textes : leur collection disparate mêle, certes, des apocryphes à d'autres œuvres qui sont des écrits d'Alexandre. On ne saurait prononcer un jugement d'ensemble [3].

Nº 21 Dietrich, van Ess (sur cette numérotation, voir la note 2, p. LXVI).

1. Le *De Providentia*, nº 8 dans le *Scorialensis ar.* 798, fºʳ 87r-100v, nº 1 dans le *Constantinopolitanus M.-Jarullah* 1279, fºˢ 44v-50r, a fait l'objet d'une édition, dans une Dissertation de l'Université de la Sarre, par H.-J. Ruland, *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias über die Vorsehung und über das liberum arbitrium*, Saarbrücken, 1976.

2. Sur l'authenticité du *De Providentia*, voir ci-après p. LXVII, n. 1. La preuve a été faite que certains des textes du type « quaestiones », attribués, dans leur version arabe, à Alexandre d'Aphrodise, ne sont pas de lui. Voir les travaux cités ci-dessus, p. XXXVII, n. 2. Voir également, de S. Pinès, « La Théologie d'Aristote et le Liber De causis », Communication au XXVᵉ *Congrès International des Orientalistes*, Moscou, 1960. L'auteur m'a communiqué une copie de son texte, en russe, et le regretté G. Vajda a bien voulu m'en faire la traduction : qu'ils en soient remerciés.

3. Signalons, sans détails, les textes du type « *Quaestiones* » connus en grec, et traduits en arabe. Après la référence à l'édition du texte grec (I. Bruns, Suppl. gr. II 2 pour les *Quaestiones* ; II 1, pour le *De anima liber alter* = *Mantissa*), j'indique le numéro dans la liste dressée par A. Dietrich (= D), complétée par J. van Ess (= v.E) dans les articles dont référence est donnée n. 2 p. suiv. Le numéro dans la liste d'Ibn Abī Uṣaybi'a (n. 3, p. LIV sqq.), figure, quand il y a lieu, entre parenthèses. *Quaestiones* I 2 = 12 D (IAU nº 14), édité et traduit par H. Gätje, « Die arabische Uebersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Farbe », *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 1967, p. 341-382 ; I 8 = 32 v.E ; I 11 = 7 D, v.E ; I 11 a = 3 D ; I 12 = 5 D, v.E ; I 15 =

b) Versions arabes de textes dont l'original grec est perdu.

Certaines des « œuvres personnelles » d'Alexandre d'Aphrodise sont, nous l'avons vu, conservées aussi en version arabe. Les manuscrits où nous les lisons sont des recueils qui rassemblent, dans un ordre arbitraire et variable, de petits textes comparables à ceux des *Quaestiones*. Parmi eux, à côté d'écrits connus en grec — mêlant des traités du *De anima liber alter* et des *Quaestiones*, au sens étroit, on trouve un certain nombre de textes perdus en grec. Il est prématuré de prétendre en vouloir dresser un inventaire complet[1], je me bornerai à en présenter quelques-uns[2].

6 D, v.E (IAU n° 35) ; I 16 = 22 D, v.E (IAU n° 32) ; I 24 = 20 D, v.E (IAU n° 37) ; II 3 = 34 v.E (IAU n° 47) ; II 19 = 33 v.E (IAU n° 25) ; II 3 = 14 D, *De sensu*, édité, ainsi que la version latine médiévale par H.-J. Ruland, cf. n. 2 p. LVI.

De anima liber alter, 106-113 (= Περὶ νοῦ) = 21 D, v.E (IAU n° 24) ; 127-130 = 13 D (IAU n° 15), édité par A. R. Badawi, *Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres*, Beyrouth, 1971, p. 26-30 ; 172-174 (= . Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν) = 25 D, v.E (IAU n° 31). — Ceux des textes qui manquent dans la liste de A. Dietrich, et qui sont ajoutés par van Ess, et dont la version arabe est contenue dans un ms. de Taschkent, ont été édités par A. R. Badawi, *op. cit.* ; c'est le cas des numéros 31, 36, 37 v.E.

Dues à des traducteurs différents, faites parfois, peut-être, sur des textes provenant d'une autre recension que celle que nous a conservée la tradition grecque, ces versions peuvent cependant, en certains cas, être utiles à l'émendation du texte grec.

1. Malgré les recherches poursuivies dans les bibliothèques, et en particulier dans les bibliothèques d'Orient, il reste, à coup sûr, encore beaucoup de travail à faire, et on peut escompter des découvertes. Bien des *codices* arabes sont des recueils composites, dont les tables — quand elles existent — ne sont pas toujours complètes. Les catalogues n'ont pas tous été édités. Enfin il existe de nombreuses bibliothèques privées, importantes ou minuscules, dont les richesses en manuscrits sont complètement ignorées.

2. Pour ne pas alourdir cette liste, je ne signalerai que certains textes, pour une raison ou pour une autre considérés comme importants ; j'indique, s'il y a lieu, édition, traduction, études. On pourra en connaître davantage à l'aide des inventaires suivants : A. Dietrich, « Die arabische Version einer unbekannten Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Differentia specifica (Risāla fī 'l-faṣl) », *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Phil.-hist. Kl., 1964 (2), (p. 85-148) p. 92-100, réunissant 30 titres. On le complétera par J. van Ess, « Ueber einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Uebersetzung », *Der Islam*, 42, 1966, (p. 148-168), qui donne des informations complémentaires et ajoute 7 titres, p. 150-154. Voir aussi H. Gätje, « Zur arabischen Ueberlieferung des Alexander von Aphrodisias », *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 116, 1966, p. 254-278. On indiquera. s'il y a lieu, le numéro de la liste d'IAU (voir n. 3, p. LIV). On marque par D et v.E le numéro des deux inventaires qu'on vient de citer.

1) *De Providentia*. Connu par quelques citations de Cyrille d'Alexandrie, ce traité n'est guère mentionné par les auteurs qui traitent d'Alexandre[1], bien qu'Ibn Abī Uṣaybiʿa en ait donné le titre dans sa liste des œuvres d'Alexandre d'Aphrodise (n° 12)[2]. Une version arabe, par Abū Bišr Mattā, est conservée dans deux manuscrits (n° 18 D, v.E).

2) *De Tempore*. Mentionné par I.A.U. (n° 33), la version arabe a été conservée[3]. Une traduction latine

1. L'authenticité de ce traité peut être inférée des citations qu'en donne Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum* (P.G. 76, Migne). Il cite en effet, comme venant du Περὶ προνοίας d'Alexandre, outre le passage 596B (Cf. Ruland, *op. cit.*, p. 234-235), quelques phrases en 625C et 704B. On lit ces citations dans l'arabe, respectivement p. 7, 10-9, 2 (le texte 9, 1 est mal établi par Ruland) ; 5, 1-9 ; 33, 1-6 ; 55, 1-5. Ces fragments sont signalés par R. M. Grant, « Greek Literature in the Treatise *De trinitate* and Cyril *Contra Julianum* », *Journal of Theological Studies*, n.s. 15, 1964 (p. 265-279), p. 275-279, où ils portent les numéros 1, 3 (deux fr.), 5. Des parallèles avec d'autres textes attribués à Alexandre, signalés par Grant, une similitude de méthode et de contenu avec le *De fato* ajoutent du poids en faveur de l'authenticité.

2. E. Zeller ne le mentionne pas parmi les *verloren Schriften* d'Alexandre.

3. Dans deux manuscrits, 1) Taschkent, 2385/87 (cat. 1887) ; cf. A. Semënov, *Sobranie vostočnyck rukopisej Akademii Nauk Uzbekskoj SSR*, t. III, « Philosophie », Taschkent 1955, p. 17-24 et 73-74 (n°s 1884-1898 et 1963) ; 2) Téhéran, Meškat 425

en a été faite par Gérard de Crémone [1]. C'est à ce texte que renvoie probablement le *De Principiis* [2] (n° 31, v.E).

3) *De Principiis*. La liste d'I.A.U. (n° 27) mentionne un traité *sur les Principes du Tout* (ou *de l'Univers*), selon Aristote. Le cod. *Damascenus Bibl. publ. 4871* [3] porte une note qui nous apprend que le texte grec en a été traduit en syriaque par Ḥunayn ibn Isḥāq, et du syriaque en arabe par le chrétien Ibrahīm 'Abd Allah. Averroès cite cet écrit [4], qui se présente comme une réponse à un correspondant anonyme (n° 1, D, v.E). Le texte arabe a été édité et traduit par A. R. Badawi [5].

4) *Réfutation de la critique de Galien contre la thèse d'Aristote que tout mobile ne peut se mouvoir que par un moteur*. Mentionné par I.A.U. (n° 21),

(cat. 452) ; cf. M. T. Dānišpazūh, Fihrist-i Kitābḫāne-i ihdā 'īyi Āqā-yi Saiyid Muḥammad Meškāt be-kitābḫane-i Dānišgāh-i Tahrān, III 1, Téhéran, 1332/1914, p. 365-373 (n°s 450-461).

1. Édité par G. Théry, *Alexandre d'Aphrodise...* p. 92-97. Cf. R. W. Sharples, « Alexander of Aphrodisias On Time », *Phronesis* 27, 1982, p. 58-81.

2. Le texte arabe est édité par A. R. Badawi, Arisṭū 'inda 'l-'Arab, Le Caire, 1947, p. 253-277. La mention du *De tempore*, fī 'l-zamān, se lit p. 264, 4-5.

3. L'édition de Badawi est faite d'après cette seule copie. On connaît aujourd'hui d'autres copies de ce texte : *Scorialensis ar.* 798, f°s 103v-113v ; *Taschkent* 2385/92 (cat. 1889) ; *Constantinopolitanus Millet-Jarullah* 1279, f°s 54r-58v. Voir également J. van Ess, « Ueber einige Fragmente... » (voir p. 60, n. 2), p. 150, qui renvoie à l'hypothèse de S. Pinès, selon qui une autre version du même texte, par Abū Uṭman al-Dimašqī, pourrait exister ; cf. S. Pinès, *Isis* 52, 1966, p. 42-43, et n. 1.

4. Averroès, Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'at (= Grand Commentaire sur la *Métaphysique*), livre Λ, p. 1405, 1 Bouyges.

5. Texte : A. R. Badawi, Arisṭū 'inda 'l-'Arab, p. 253-277. Traduction : A. R. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1968, p. 121-139. Le texte pourrait être amélioré par le collationnement des autres manuscrits, et on corrigerait, de cette façon, les passages de la traduction qui font contre-sens.

ce traité a été édité et traduit par N. Rescher et M. E. Marmura [1] (n° 28 D, v.E).

5) *Réfutation de Xénocrate, sur la ⟨question⟩ que l'espèce est antérieure au genre, et antérieure à lui d'une antériorité naturelle*. Ce texte est signalé par I.A.U. (n° 39), sans la mention du nom de Xénocrate (n° 4 D) ; édité par A. R. Badawi, et traduit par S. Pinès [2], qui étudie la portée de cette réfutation.

6) *Réfutation de la thèse de Galien sur le possible*. Mentionné par I.A.U. (n° 22), ce texte n'est conservé que par son début, dans le *Scorialensis ar. 798*, f° 59v. La page est traduite par N. Reschser et M. E. Marmura [3] (n° 11 D).

7) *De la conversion des prémisses*. Dans la liste d'I.A.U. (n° 11), le texte est édité par A. R. Badawi [4], d'après la copie de Taschkent [5]. L'hypothèse de J. van Ess (n° 36), qu'il s'agirait d'un fragment du Commentaire aux *Premiers Analytiques* [6] n'est pas confirmée.

1. Voir p. vii, n. 2. Une étude en a été faite par S. Pinès, art. cité, p. xlvi, n. 3.

2. Cf. A. R. Badawi, Arisṭū 'inda 'l-'Arab, p. 281-282. S. Pinès, « A New Fragment of Xenocrates and its Implications », *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, 51 (2), 1961, p. 1-34. Une traduction allemande a été donnée par J. van Ess, en appendice à J. Krämer, « Aristoteles und die akademische Eidolehre », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 55, 1973, (p. 119-187), p. 188-190. Ksanūkrātīs se lit dans le ms. — contrairement à ce que transcrit Badawi : Ksūkrātīs —, seul le point diacritique marquant le « n » manque, remarque J. van Ess. Voir ma remarque à propos d'Herminos, p. xlvi, n. 2.

3. N. Rescher & M. E. Marmura, *op. cit.*, p. 69-70. On notera, à ce sujet l'erreur de la liste de A. Dietrich, p. 96, n° 11. La mauvaise pagination vient de l'absence du début du traité suivant ; qui est le quatrième de cette liste (voir p. lxvi, n. 2).

4. Voir A. R. Badawi, *Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres* (Recherches, n.s.A. 1), Beyrouth, 1971, p. 55-80.

5. A. A. Semënov, *op. cit.* ci-dessus (p. lxvii, n. 3) cod. 2385/99 (cat. 1963).

6. J. van Ess, « Ueber einige Fragmenta... » (voir p. lxvi,

8) *De la différence spécifique.* Le titre figure dans la liste d'I.A.U. (nº 17) ; le texte n'en est conservé que dans un manuscrit de Bursa : *Prusensis, Hüseyin Celebi* 823, f°s 136r-137v ; édité, traduit (avec rétroversion en grec) par A. DIETRICH,[1].

9) *Du gouvernement des sphères.* Fī tadbīrāti'l-falākīya. Le texte est conservé dans deux mss. : *Scorialensis ar.* 798, f°s 77v-82v, *Constantinopolitanus Millet-Jarullah* 1279, f°s 51r-53r (nº 15 D). I.A.U. ne mentionne pas ce titre ; A. Dietrich cependant le rapproche des titres I.A.U. nº 25 (= 33 v.E) et 47 (= 34 v.E), mais l'hypothèse n'est pas confirmée. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'un certain nombre de passages de ce texte ont leur parallèle dans le *De Providentia*[2].

n. 2), p. 1, renvoie en effet aux *Premiers Analytiques*, ed, P. Wendland, p. 29, 1 sqq., avec un ?, mais le texte de la question arabe est très différent de celui du commentaire. — Je crois d'ailleurs qu'aucune de ces *quaestiones*, même lorsqu'elles se présentent comme l'exégèse d'une phrase ou d'un court fragment de texte, λέξις, n'est tirée textuellement d'un commentaire. Il se peut qu'il y ait des correspondances — l'interprétation n'étant pas nécessairement différente — mais il ne s'agit pas d'extraits. Les courts textes ainsi conservés — s'ils ne sont pas des exercices d'école, comme le pense P. Moraux (et ce pourrait être le cas de certains) ou des morceaux faussement attribués à Alexandre (comme les fragments de Proclus) — ces textes répondent probablement à une finalité différente de celle des commentaires. Les *quaestiones* sont des textes circonstanciels, destinés à résoudre des difficultés limitées, proposées par un auditeur ou un correspondant. Ils entrent dans l'activité pédagogique d'un maître soucieux d'être entièrement compris par ses disciples.

1. A. Dietrich, « Die arabische Version... » (voir p. LXVI, n. 2), édition p. 122-129 ; rétroversion (en grec) de Karl Deichgraber, p. 132-135. On trouve aussi à la fin de ce travail, p. 136-143, une comparaison de ce traité avec un autre traité sur les *différences* (IAU nº 40), édité par A. R. Badawi, Aristū 'inda 'l-'Arab p. 295-308 ; traduit par A. R. Badawi, *La Transmission...* p. 155-165.

2. Ce parallélisme est mis en évidence par H.-J. Ruland, *op. cit.*, où il édite les deux textes en vis-à-vis. — Le traité

10) *De voce.* Fī 'ṣ-ṣaut (= Περὶ φωνῆς). Ce court traité a été édité par A. R. Badawi[1], d'après le ms. de Taschkent 1385/91 (cat, 1891), nº 37 v.E. On aurait pu penser qu'il pouvait apporter quelque témoignage sur l'intérêt manifesté par l'auteur aux questions d'anatomie de l'appareil vocal qui intéressait Flavius Boethus[2]. En fait rien ne fait penser à l'anatomie dans ces lignes, qui seraient plutôt à rapprocher de *Quaestiones* III 11, p. 100, 25-101, 8 Bruns : Ὅτι φύσει τὰ ὀνόματα, encore qu'il n'y ait pas identité entre le grec et l'arabe. J. van Ess[3] était d'avis de rattacher ce texte aux *Problèmes médicaux* — attribués faussement à Alexandre d'Aphrodise —, mais il ignorait alors le contenu du texte, et je pense qu'il renoncerait aujourd'hui à cette hypothèse.

Il serait aisé d'allonger cette liste ; mais le choix déjà fait paraît autoriser une conclusion. Dans leur diversité les œuvres dites « personnelles » d'Alexandre d'Aphrodise se rattachent clairement à l'activité de l'auteur. On trouve en effet, d'une part, des traités qui paraissent prolonger l'œuvre du Stagirite, en élucidant, d'après les principes mêmes d'Aristote, des questions qui n'avaient pas encore un statut philosophique au IVe siècle avant notre ère : ainsi le *De fato* et le *De Providentia* ; on notera qu'il s'agit là de problèmes fondamentalement physiques. Ensuite, les *Quaestiones* peuvent se distinguer en deux catégories. Les unes prolongent les Commentaires, et paraissent répondre à des difficultés de détail, sans doute soulevées par quelque auditeur. D'autres ont un caractère polémique ; elles se rattachent, certes, à l'illustra-

Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν, 25, D, v.E (IAU nº 31) est également édité et traduit dans le même vol. p. 193-210.

1. A. R. Badawi, *Commentaires...* (voir p. LXIX, n. 4) p. 31.
2. Voir ci-dessus, p. XLI-XLII, et Galien, XIV, 627,3-628,4 K.
3. J. van Ess, « Ueber einige Fragmente... », nº 37, p. 154.

tion et défense de l'aristotélisme à laquelle se consacre l'Aphrodisien ; mais la polémique n'est pas absente d'autres textes ; ainsi le *De mixtione* est-il destiné à réfuter la doctrine stoïcienne du mélange total, et le *De fato*, tout en essayant d'élaborer une doctrine du destin et de la liberté selon les principes d'Aristote, s'attache à ruiner un déterminisme dangereux pour l'action. Alexandre appartient à une époque où la diatribe est encore à l'honneur — et les *Ennéades* de Plotin en porteront encore la marque —, mais elle est devenue un élément de méthode.

c) Œuvres perdues.

1) *De la différence concernant les « mélanges » entre Aristote et ses disciples*. Il est ici question de la validité des conclusions de syllogismes qui mêlent des prémisses nécessaires et assertoriques. Alexandre aurait donc écrit un traité pour montrer le désaccord sur ce point entre certains aristotéliciens et le maître lui-même. Il y renvoie [1]. Et c'est peut-être à ce même traité que Jean Philopon fait allusion, ἔν τινι μονοβίβλῳ [2].

2) *De daemonibus*. Dans son commentaire au *De divinatione per somnum*, dans les *Parva naturalia*, Michel d'Éphèse cite un Περὶ δαιμόνων, qu'il attribue à Alexandre [3]. Mais l'attribution est suspecte [4].

3) *Contre Zénobe l'Épicurien*. Cité par Simplicius, à propos des directions de l'espace, dont il est question en relation avec la thèse, refusée par Alexandre, qu'il

1. Le titre grec : Περὶ τῆς κατὰ τὰς μίξεις διαφορᾶς (vel διαφωνίας) Ἀριστοτέλους τε καὶ τῶν ἑταίρων αὐτοῦ cf. *Anal. pr. I* 125, 30-31 ; 249, 38 ; 250, 1.

2. J. Philopon, *in Anal. pr.* 126, 20, M. Wallies (C.A.G. XIII 2).

3. Michel d'Éphèse, *in Parva naturalia*, 83, 27 ; 84, 26, P. Wendland (C.A.G. XXII 1).

4. Cf. R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*... p. 17, n. 1 : « the treatise « On Spirits »... is almost certainly spurious ».

peut y avoir un lieu pour un corps infini [1]. Ce traité, s'il s'agit d'une œuvre, serait à classer avec les *Quaestiones* et les « œuvres personnelles » de caractère polémique. Cette fois l'adversaire n'est plus ni le Stoïcisme, ni Galien, mais un Épicurien.

4) *Quaestiones*. Parmi les courts traités dont Ibn Abī Uṣaybi'a nous a laissé la liste [2], certains sont perdus. Mais on ne doit pas penser que tous ces titres désignent des œuvres authentiques d'Alexandre d'Aphrodise. Seule une connaissance du texte pourrait permettre de conjecturer l'authenticité ou de suspecter la fausse attribution.

Sans faire preuve d'un optimisme irréel, on peut penser que les recherches, ou le hasard, dieu des chercheurs, bien souvent, permettront encore de rencontrer dans quelque copie grecque tardive — compilation byzantine — ou dans un recueil manuscrit arabe, tel ou tel des écrits perdus d'Alexandre.

1. Πρὸς τὸν Ἐπικούρειον Ζηνόβιον, Simplicius, *in Phys.* 489, 21, t. I, H. Diels (C.A.G. IX).

2. Voir la liste donnée p. LIV-LV. Les œuvres dont les titres correspondent aux numéros suivants n'ont pas encore été retrouvées : 18, 20, 23, 25, 26, 28, 29, 30, 38, 41, 43, 44, 45, 46. *A priori*, on pensera que les traités 26 : *De l'Unité* ; 28 : *Opinion des philosophes sur l'Unité* ; 41 : *Extrait de l'ouvrage d'Aristote, intitulé en grec « Théologie »* ; 42 : *Que toute cause séparée est dans toutes les choses, et non pas dans une seulement*, ne sont pas d'Alexandre, et qu'ils appartiennent à une tradition néoplatonicienne. 18 : *De la mélancolie*, si le titre est exact — mais on pourrait y voir une faute pour « théologie » (?) — pourrait traiter d'une question relative au caractère, ou plutôt, peut-être, d'un problème médical (?), comme le nº 44 : *Des maladies qui surviennent au cardia*. En ce cas aussi, on est en droit de mettre en question l'authenticité.

CHAPITRE II

LE DE FATO AD IMPERATORES

A. — *Authenticité et date.*

1. — Authenticité du *De fato*.

De l'authenticité du *De fato*, il n'est pas possible de douter. L'attribution à Alexandre d'Aphrodise figure dans tous nos manuscrits. Eusèbe de Césarée, Cyrille d'Alexandrie, Méthode et tous ceux qui l'ont cité l'attribuent expressément à Alexandre d'Aphrodise, et jamais aucune critique n'a été élevée contre cette attribution.

On peut ajouter à ces remarques, comme indices en faveur de l'authenticité, les parallèles qui se rencontrent dans le *De anima liber alter* [1], et les correspondances doctrinales avec le *De Providentia* [2], Alexandre ayant à cœur de se répéter, imitant par là consciemment un procédé de méthode qu'il déclare trouver chez Aristote [3].

Le passage *De fato* 3,5-4, 1, a son parallèle dans l'*Opusculum* (*De anima liber alter* nº 27) 179, 26-180, 1.

1. On sait que Paul Moraux, *Alexandre d'Aphrodise...* p. 28 et 142, examinant surtout les traités psychologiques, a émis des doutes sur l'authenticité des petits textes qui constituent le prétendu *De anima liber alter*, ou *Mantissa*, ainsi que les *Quaestiones*. Sans qu'on puisse l'affirmer pour chacun d'eux avec une égale certitude, ces traités, dans leur majorité — car il y a quelques attributions indues —, pourraient bien être l'œuvre d'Alexandre lui-même. Voir ci-dessus, p. LXIII-LXV.
2. L'ouvrage est perdu en grec, mais sa version arabe, éditée et traduite en allemand, est accessible, voir ci-dessus p. LXV, n. 3.
3. *De Providentia*, texte arabe 91, 5-6.

De fato, 10,3-11,7, a son parallèle dans le même *Opusculum*, 185, 14-33.

De fato, 47,12-18, a son parallèle dans le *De fortuna* du *De anima lib. alt.* (nº 26), 177, 35-179, 5.

De fato, 57,1-4, a son parallèle dans le *De Providentia*, dont nous n'avons plus que la version arabe [1].

2. — Date de la composition du *De fato*.

Le traité est daté, comme nous l'avons vu, par la dédicace aux deux Empereurs Septime Sévère et Antonin Caracalla, ce qui situe la composition entre 198 et 209. C'est probablement à Rome que ce livre-présent doit être envoyé. Il se peut qu'Alexandre ne sache point dans tous les détails les déplacements de l'Empereur. On sait que Septime Sévère est rarement à Rome ; mais il revient d'Afrique du Nord vers 203 [2]. Cela ne signifie pas que le *De fato* n'ait pu être antérieur à cette date, et cela ne permet pas davantage de dater la nomination d'Alexandre à la chaire de philosophie péripatéticienne [3].

On ne peut donner une date précise pour la rédaction du *De fato*. Mais le vrai problème est celui de la datation relative, à l'intérieur de l'œuvre d'Alexandre d'Aphrodise. Nous ne savons rien de la date de composition des autres œuvres de l'Exégète ; il convient

1. *Id.*, 15, 1-5.
2. A. Birley, *Septimius Severus*, Londres, 1971, suggère que Septime Sévère, après avoir passé l'hiver à Leptis Magna, est rentré en Italie « peu avant le 10 juin 203 » (p. 221).
3. Au début de l'année 198, Septime Sévère est en Mésopotamie (A. Birley, *op. cit.*, p. 202), d'où il passe ensuite à Apamée, pour aller, en 199, en Égypte (*id.*, p. 203 et n. 1). En 202, il est à Antioche, avec Antonin, son fils aîné (*id.*, p. 211), mais il retourne sans doute à Rome dès avant le mois d'avril, car le 9 avril est le début de la dixième année de son règne. Les *decennalia* furent célébrées à Rome (*id.* p. 215), et Sévère repartit très vite pour l'Afrique.

d'essayer de déterminer à quelle époque de sa vie Alexandre a pu écrire son *De fato*.

C'est l'un de ces « traités personnels » par lesquels Alexandre complète l'enseignement d'Aristote. Le *De anima*, le *De Providentia*, le *De mixtione*, comme le *De fato*, traitent en effet de problèmes qu'Aristote n'a pas complètement élucidés (*De anima*), ou dont il n'a pas eu à traiter, parce qu'ils n'ont pris d'acuité qu'après sa mort, soit à l'intérieur de son école, soit avec l'apparition d'autres écoles, en particulier du Stoïcisme.

Alexandre fut avant tout un professeur de philosophie péripatéticienne, donc un commentateur d'Aristote. Son enseignement lui valut le surnom d'Exégète [1]. Il est, par suite, vraisemblable qu'il n'a composé ses ouvrages « personnels » qu'après avoir fait l'inventaire de l'œuvre d'Aristote, après l'avoir commentée [2]. Il est vrai qu'Alexandre n'a sans doute pas commenté tous les ouvrages du Stagirite. On peut accorder qu'il a donné une exégèse de tous les traités de l'*Organon*, et qu'il s'est intéressé de près aux enseignements physiques du Stagirite. Il est moins sûr qu'il ait jamais pris le temps de commenter les questions éthiques et politiques. La rédaction des commentaires a dû être contemporaine de l'enseignement. Et s'il est vrai que la nomination par le pouvoir impérial à la chaire d'enseignement péripatéticien — à Athènes — récompensait une carrière déjà féconde et renommée, on doit penser que le *De fato* a été écrit après la plupart des commentaires.

Il n'est pas déraisonnable d'affirmer que le traité *Du destin et de la liberté* dédié aux Empereurs n'est

1. Voir ci-dessus, ch. I, p. LIII et n. 2.
2. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise*... p. 21, a justement montré que le *De anima* ne pouvait être que postérieur au commentaire, perdu, du *De anima* d'Aristote.

pas le premier ouvrage d'Alexandre [1]. Ce n'est pas non plus un ouvrage de jeunesse : la rigueur de la démonstration — malgré les critiques qui en ont été faites [2] —, la technicité de la langue montrent que l'auteur est un maître. Tout nous incline même à penser que l'ouvrage appartient au moins à la période de pleine maturité de son auteur. Certains arguments peuvent être invoqués.

Quelques notations, dans le premier chapitre, confirment le caractère tardif du traité. Remerciant ses bienfaiteurs, Alexandre leur attribue des faveurs nombreuses et répétées [3]. Sans doute, l'œuvre est-elle présentée comme les « prémices » [4] des fruits de l'activité de leur auteur. Mais cela signifie seulement qu'il s'agit du premier ouvrage rédigé par Alexandre depuis sa nomination ; de plus, il s'agit là d'une comparaison qui se poursuit, et il ne faut pas attacher au mot un sens chronologique. D'ailleurs, le traité ainsi dédicacé n'est qu'un ouvrage parmi d'autres dont Alexandre est aussi l'auteur, et il le laisse enten-

1. C'est ce qu'on lit, sans arguments, dans la *Biographie générale* de Didot, Paris, 1857.
2. A. A. Long, « Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias *De Fato* (I-XIV) », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, 1970, signale pétitions de principe (p. 250, 253), critique superficielle (p. 252). P. Donini de son côté insiste sur l'incohérence d'Alexandre dans le *De fato*, où il découvre une double attitude à l'égard du caractère : exprimant la nature innée, héréditaire et donc déterminé, dans la première partie, ch. 2-6, il est montré avec insistance comme perméable à l'éducation et modifiable, dans toute la suite du traité ; voir *Tre Studi*..., de la p. 158 à la fin. Il nous faudra revenir plus loin sur ce jugement.
3. πολλάκις 1,6. Il ne faudrait toutefois pas exclure la flatterie courtisane de la part d'Alexandre, encore que de la part d'un homme mûr et estimé on puisse assez mal comprendre une attitude de ce genre.
4. ἀπαρχή 1,12. Le texte du cod. V, ἀπ' ἀρχῆς, que lisait aussi le traducteur médiéval (*a principio*) a été corrigé en ἀπαρχήν par Bessarion. C'est le mot qui a probablement amené à juger que le *De fato* pouvait être la première œuvre d'Alexandre. Voir ci-dessus n. 1.

dre[1]. Si l'auteur dédie cette œuvre aux Empereurs, c'est parce qu'ils lui ont fait l'honneur de le placer à la tête[2] de la section péripatéticienne de l'école d'Athènes[3]. Une telle promotion suppose que son bénéficiaire enseignait depuis quelque temps déjà : cet enseignement et les commentaires qui le perpétuent l'avaient rendu célèbre et digne de cet honneur qui ne pouvait être accordé qu'aux maîtres reconnus.

Peut-on aller plus loin et préciser une date pour la composition du *De fato* ? Rien, jusqu'ici, ne permet de fixer ce point. A titre d'hypothèse, on pourrait admettre que cet ouvrage, où est réfutée la thèse la plus pernicieuse des Stoïciens ne saurait être de beaucoup postérieur à 198[4] : Alexandre apporte là

1. τῶν ἡμετέρων καρπῶν 164, 10 Bruns ; 1, 12.

2. Entendons par là que προΐσταμαι, 164, 14, désignerait plutôt une « promotion » qu'une simple nomination. Il est vraisemblable qu'il n'y avait pas qu'un seul maître pour assurer l'enseignement de chacune des quatre grandes écoles de philosophie. Les études comportaient probablement, comme ce sera le cas plus tard, par exemple dans l'école platonicienne, et comme ce devait être le cas dans les études médicales, plusieurs degrés qui s'adressaient à des « étudiants » de niveaux différents. Les nécessités pédagogiques imposaient une pluralité de maîtres, et d'assistants. N'était-ce pas le rôle qu'avait joué Aristote lui-même, dans l'Académie de Platon, lorsqu'il fut chargé d'enseigner la rhétorique, *postmeridianis scholis* (Quintilien, *Inst. or.* III, 1, 14) ? Voir ma note sur Gryllos, *Revue Philosophique*, 1957, p. 354.

Diogène Laerce, V 37, nous dit que l'enseignement de Théophraste avait été suivi par environ deux mille disciples : ἀπήντων τ' εἰς τὴν διατριβὴν αὐτοῦ μαθηταὶ πρὸς δισχιλίους (215, 12-13 Long).

3. Qu'Athènes ait été la ville où enseignait Alexandre d'Aphrodise, c'est ce que nous disent les biographes arabes. Voir ci-dessus, ch. I, p. XLIX et suiv..

4. Qu'Antonin-Caracalla eût été alors trop jeune pour lire avec intérêt un traité de philosophie — né le 4 avril 188, il avait dix ans seulement quand son père l'associa à l'Empire, en le faisant proclamer Auguste — ne peut constituer une objection à l'hypothèse d'une date ancienne : une dédicace officielle ne pouvait omettre d'associer l'Auguste à son père.

des arguments contre les partisans de thèses alors combattues, sur le plan politique, par le pouvoir impérial[1].

B. — *Intentions et structure de l'ouvrage.*

1. — La finalité du *De fato.*

Il faut voir plusieurs motifs dans la rédaction de ce Traité du Destin adressé aux Empereurs.

1) Intention didactique.

Aristote a été considéré par Alexandre comme un maître à penser[2]. Il est clair qu'aux yeux de son Exégète, la doctrine du Stagirite est la plus complète et qu'on y trouve plus de vérité qu'en tout autre. Cependant, l'examen attentif auquel a dû se livrer le commentateur montre qu'un certain nombre de questions n'ont pas reçu du maître une solution complète. Ainsi les théories aristotéliciennes de l'âme et du mélange laissent subsister des obscurités, aussi l'Exégète écrit-il un Περὶ ψυχῆς et un Περὶ μίξεως. Par ailleurs des problèmes nouveaux ont fait émergence dans l'horizon philosophique depuis la mort d'Aristote : ceux du destin et de la providence. Ces problèmes, Alexandre les aborde avec les principes et les méthodes d'Aristote, pour tenter d'en donner

1. Il y a un climat anti-stoïcien sous les Sévères, bien que Septime-Sévère lui-même ait pu se réclamer de Marc-Aurèle, ou du moins de Pertinax, qui se voulait l'imitateur de l'Empereur-philosophe. En tout cas, rhéteurs et philosophes soutiennent, par leurs critiques, une politique en fait anti-stoïcienne. Voir ci-après, p. LXXXVI et suiv..

2. Et cela reste vrai, même si l'on n'admet pas notre exégèse de la formule ὁ διδάσκαλος N., p. XXI-XXIV, qui n'est pas appliquée à Aristote. Notons qu'Aristote a porté le titre de Premier Maître chez les Arabes, *al-mu'allim al-'awwal.*

une solution *more aristotelico* ; voilà pourquoi il écrit un Περὶ εἱμαρμένης et un Περὶ προνοίας [1].

C'est donc très précisément pour compléter l'enseignement d'Aristote qu'Alexandre d'Aphrodise a écrit ce traité *De fato*.

2) Intention doctrinale.

A quelle partie de la philosophie doit-on rattacher cette question ? Aristote avait soin de toujours bien distinguer les « genres », et, en particulier, de classer les problèmes dont il traitait. Ce souci, on peut le présumer, a dû être encore beaucoup plus grand chez un professeur et commentateur.

Le problème du destin n'a pas été posé par Aristote [2] : il n'a pas reçu de place dans son aporétique. Selon Hamelin, « aux yeux des Péripatéticiens alexandrins, la question du destin intéresse à la fois la *morale* à cause de la responsabilité, la *physique* puisqu'il s'agit de savoir si tout est nécessaire dans le monde, la *logique* puisque le sens et la portée du principe de contradiction sont engagés dans la question de savoir si de deux propositions concernant le futur l'une déterminément est vraie, l'autre fausse ; enfin la *philosophie première* puisque la contingence de nos actes limite peut-être la prévision et la providence divines » [1].

En lisant le *De fato*, on serait prêt à admettre qu'Alexandre a voulu traiter du problème sous tous ses aspects : physique, moral, dialectique, métaphysique, et envisager un plan d'étude selon ces distinctions. Ce serait une erreur. Ce mélange des genres démentirait l'adhésion à l'aristotélisme. La question du destin est, pour Alexandre, essentiellement une question *physique*, qui se pose de façon dialectique, et qui a des incidences pratiques, donc morales.

Lorsque, dans son commentaire aux *Topiques* [2], Alexandre donne des exemples de problèmes dialectiques [3], il cite ceux du destin, de l'immortalité de l'âme, de l'infini, du vide. Or, ce sont tous là des problèmes de physique : le premier, comme les suivants, appartient à ce même domaine.

1. Peut-être peut-on suggérer une date relative pour ces traités. Avant de les rédiger, l'Exégète a dû résoudre certaines des apories apparues au cours de ses recherches, ou plutôt soulevées par des auditeurs à l'occasion de son enseignement. Les *Quaestiones* pourraient être, en partie, des éléments de cette réflexion. C'est ainsi qu'on pourrait voir comme des essais préparatoires au *De fato* les morceaux de la *Mantissa*, n°s 22-25, et les *Quaestiones* I 4 ; II 4.5 ; III 13.

2. Le mot même par lequel le destin est habituellement désigné dans ce traité, et dans le titre d'abord , ἡ εἱμαρμένη, ce substantif n'apparaît qu'une seule fois dans l'œuvre d'Aristote. Alexandre lui-même cite, dans l'*Opusculum*, deux passages où figure le participe εἱμαρμένος (p. 186, 15-17), *Météorologiques* I 14, 352a28 : ὅτι γίνεται διὰ χρόνων εἱμαρμένων (p. 186, 21-22), *Physique* V 5, 230a32 : ἆρ' οὖν καὶ γενέσεις εἰσὶ βίαιοι καὶ οὐχ εἱμαρμέναι ; Tandis que, *Poétique* 16, 1455a11, Aristote, évoquant une tragédie inconnue, les *Phinéides*, écrit que certaines femmes, ayant vu le lieu où on les enfermait (?) en induisirent leur destin : συνελογίσαντο τὴν εἱμαρμένην. P. Donini, qui signale cet exemple, *Tre Studi*... p. 159, n. 58, en remarquant qu'Alexandre ne cite pas cet unique emploi du substantif ἡ εἱμαρμένη chez le Stagirite, se demande si Alexandre connaissait le texte de la *Poétique*. — Rappelons, à ce propos, que A. Dietrich signale, dans deux mss arabes, un « écrit de remarques sur la poésie par Aristote, le philosophe » (n° 30 D) ; voir l'article signalé ci-dessus, p. LXVI, n. 2, à la p. 100 ; l'attribution à Alexandre est, selon Dietrich, fort douteuse.

1. Déjà citée par A. Yon, dans son Introduction à Cicéron, *De fato*, Paris, Belles-Lettres, 1933, p. XXXIV-XXXV, cette phrase du cours d'Octave Hamelin, *Sur le « De fato »*, peut être lue dans l'édition due à Marcel Conche, éditions de Mégare, Villiers-sur-Mer, 1978, p. 12. J'ai souligné.

2. Alexandre d'Aphrodise, *in Topic.* 76, 26-28 P. Wendland : ἑκάτεροι δὲ ἑαυτοῖς ἐναντίως δοξάζουσιν, ἐν μὲν τοῖς σοφοῖς περὶ τῆς εἱμαρμένης, περὶ τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς, περὶ ἀπείρου, περὶ κενοῦ.

3. La nature dialectique du problème du destin est soulignée par Alexandre, qui le donne comme exemple de question où l'argumentation court le risque d'être viciée, *in Topic.* 566, 21-23. « Celui qui, en effet, soutient que tout existe conformément au destin, omet de parler des faits contingents et de ce qui dépend de nous, qui le contredisent ».

L'opinion qu'on peut se faire du destin, de son extension, de sa nature, influe sur le comportement de l'homme [1], certes, mais le fond du problème n'est pas pour autant éthique : il s'agit bien d'une question de physique, qui se trouve avoir une relation avec l'ordre de ce qu'il faut choisir ou refuser [2]. Toutefois cet aspect éthique ne caractérise pas le problème en lui-même, καθ' αὑτόν, il en est comme un corollaire, πρὸς τὸ προβληθέν [3], comme le rappelle Alexandre [4]. Par conséquent le *De fato* est fondamentalement un traité physique, comme la plupart de ceux par lesquels Alexandre a complété l'enseignement d'Aristote.

3) Intention polémique.

Au souci d'apporter un complément à l'enseignement physique d'Aristote s'ajoute enfin une intention polémique. Le *De fato* n'est pas simplement un exposé didactique : il vise à ruiner l'une des thèses fondamentales du Stoïcisme.

En dehors des chapitres 2 à 6, où Alexandre donne, en raccourci [5], la conception « péripatéticienne » du destin, il dénonce, à chaque page, les absurdités de la croyance au destin, sans cependant jamais nommer une seule fois les Stoïciens [6]. Il y a une polémique continuelle contre un anonyme ; on a l'impression qu'Alexandre évite d'évoquer, par une désignation

1. Cf. *De fato* (164, 17-20, Bruns), 2, 5-8.
2. Cf. *In Topic.* 95, 7-12 P. Wendland : ἔστι δέ τινα προβλήματα καὶ προτάσεις καὶ ἐν τοῖς φυσικοῖς « πρὸς αἵρεσιν καὶ φυγὴν » τὴν ἀναφορὰν ἔχοντα · τὸ γὰρ « πότερον πάντα καθ' εἱμαρμένην καὶ κατηναγκασμένως γίνεται ; » φυσικὸν ὂν τὴν ἀναφορὰν ἔχει « πρὸς αἵρεσιν καὶ φυγήν »
3. C'est la distinction faite par Aristote, *Topiques* VIII 11, 161 b 38.
4. Cf. *in Topic.*, 570, 4-11 P. Wendland.
5. ὡς ἐπὶ κεφαλαίων εἰπεῖν, *De fato* (171, 17, Bruns), 11, 21-22.
6. Les mots Στοά, Στωϊκοί n'apparaissent pas dans le *De fato*, qui ne cite aucun nom de Stoïcien. Cependant, Alexandre y nomme Anaxagore, Épicure, Héraclite, Socrate, Zénon

précise, l'ennemi qu'il combat, le monstre qu'est pour lui l'école stoïcienne.

Cependant on peut se demander si c'est vraiment le Stoïcisme qui est visé par cette polémique. L'adversaire d'Alexandre ne serait-il pas plutôt le « déterminisme », en général, sans qu'il s'agisse d'une thèse soutenue par une école précise ? C'est l'opinion qu'a exposée A. A. Long [1]. Et P. Donini partage, ce semble, l'opinion de son collègue sur ce point [2]. Auquel cas il conviendrait de considérer qu'Alexandre, ayant clairement conscience d'élargir sa critique à l'ensemble des partisans d'un déterminisme rigoureux, comprenant, naturellement, les Stoïciens eux-mêmes, mais aussi Galien et les aspects déterministes de l'éthique aristotélicienne [3], n'aurait pu désigner ses adversaires autrement qu'en utilisant de vagues pronoms [4].

d'Élée, et les Péripatéticiens. Le silence sur le Stoïcisme est, en effet, étonnant. R. Pack, « A Passage in Alexander of Aphrodisias Relating to the Theory of Tragedy », *American Journal of Philol.* 58, 1937, (p. 418-36), p. 419 n. 9, a, par inadvertance, pensé que Zénon, 50, 13, était le fondateur du Stoïcisme, alors qu'il s'agit évidemment de l'Éléate.

1. Cf. A. A. Long, « Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias *De fato* (I-XIV) », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, 1970, (p. 247-268), p. 247-248. Le propos de cet article est de montrer que nombre des thèses examinées et réfutées par Alexandre ne sont pas conformes à la doctrine stoïcienne. Alexandre y défend la liberté dans l'action humaine et procède à « une attaque généralisée contre le déterminisme » (p. 267). A. Gercke avait déjà noté que le *De fato* n'était pas une source digne de confiance pour les thèses de Chrysippe (*id.*, p. 248, n. 4). J. B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus* (Philosophia antiqua, 17), Leyde, Brill, 1970, ne tient compte d'aucune des citations du *De fato* quand il expose la doctrine chrysippéenne du destin (sauf, p. 144, n. 1, où cependant il ne voit pas une citation de Chrysippe).
2. P. Donini, *Tre Studi...*, p. 185 et n. 1.
3. Voir P. Donini, *ibid.* Cet auteur montre que Galien a soutenu un déterminisme psychologique qui inspire la thèse alexandriste développée dans la première partie du *De fato* (chap. 2-6) ; le caractère étant le produit de la nature et du « tempérament » des humeurs échappe à l'éducation et à toute tentative de réformation.
4. On pourrait faire l'inventaire de ces passages, où αὐτοί

Il faut toutefois remarquer que le même anonymat se retrouve dans un autre traité *De fato*, celui du Pseudo-Plutarque [1]. La raison en serait-elle la même ? Bien qu'on ne connaisse pas la date de la composition de ce dernier traité, il se pourrait qu'il ait été écrit pendant le règne de Marc-Aurèle [2] : il n'était pas opportun de prendre ouvertement parti contre le Stoïcisme, alors que l'Empereur professait cette philosophie. Cependant, aux yeux d'Alexandre d'Aphrodise, une telle motivation n'aurait plus eu la même importance, sauf à admettre de la part de Septime Sévère, une volonté affichée d'imitation de Marc-Aurèle — à travers Pertinax [3], si l'on veut —

désigne les adversaires, partisans de cette nécessité universelle qu'ils confondent volontiers avec le destin universel. Ce qu'il y a de sûr c'est que les adversaires d'Alexandre ne sont pas les gens qui, à un moment ou à un autre de leur existence, pour des raisons circonstancielles, accusent le destin de leur malheur ou invoquent la nécessité pour excuse, mais ce sont des gens qui ont la prétention d'être des philosophes, 12, 3-8, et qui s'attachent à l'opinion que tout se produit nécessairement et fatalement, τῇ δόξῃ τῇ πάντα ἐξ ἀνάγκης τε καὶ καθ' εἱμαρμένην γίνεσθαι λεγούσῃ ce ne sont pas gens sans culture, ἰδιωταί 12, 9.

1. Le *De fato* du Pseudo-Plutarque a été édité par E. Valgiglio, Rome 1964. Les Stoïciens n'y sont nulle part nommés. E. Valgiglio note le fait, p. XXVIII, sans s'interroger sur cette absence. Il se peut que la raison s'en trouve dans la n. 17 : l'auteur n'aurait, des Stoïciens, qu'une connaissance indirecte. L'argument ne paraît pas très probant, et il est difficile à vérifier, dans l'ignorance où nous sommes de l'auteur — en tout cas, ce n'est pas un argument qui vaudrait pour Alexandre d'Aphrodise.

2. E. Valgiglio, *op. cit.*, p. XXXV-XXXVI, admet, comme époque pour cet ouvrage, la seconde moitié du IIe s. ap. J.-C., et il donne quelques arguments en faveur de cette datation. Sans doute, dans son compte rendu, D. Babut serait en faveur de l'attribution à Plutarque de Chéronée, *R.E.G.* 78, 1965, p. 711-712, — mais alors, pourquoi Plutarque, qui a si vivement réfuté les thèses stoïciennes dans des écrits spécialement polémiques — *Des contradictions des Stoïciens, Des notions communes, contre les Stoïciens* — se serait-il abstenu, ici, de faire même allusion au Portique ?

3. Empereur après l'assassinat de Commode, du 1er janvier

telle que dans l'écrit dédicacé l'auteur aurait cru devoir éviter de désigner avec précision l'adversaire stoïcien. Si la réserve n'a pas sa source dans l'option philosophique de l'Empereur, on pourrait penser alors que l'existence d'une chaire de philosophie stoïcienne à Athènes pouvait amener à quelque prudence de langage, puisque, aussi bien, dans le même *De fato*, Épicure est cité, mais sans être violemment pris à partie [1], et il y a justement à Athènes une chaire d'enseignement de la philosophie épicurienne.

L'absence de toute référence explicite au Stoïcisme ne saurait non plus s'expliquer par l'ignorance d'Alexandre, auquel on n'accorderait de la doctrine du Portique qu'une connaissance indirecte, par ouï-dire, sans les textes. Alexandre, en effet, connaît les doctrines des Stoïciens, qu'il cite dans ses commentaires [2]. En revanche, c'est dans ces textes auxquels on donne le nom d' « écrits personnels », depuis Zeller, qu'il paraît éviter de nommer les Stoïciens. Leurs noms n'y apparaissent que rarement. Bruns avait déjà

au 28 mars 193, où il fut à son tour assassiné, Pertinax voulait restaurer la politique de Marc-Aurèle, dont il cherchait à imiter la sagesse. Or, l'un des premiers actes de Septime Sévère fut de diviniser Pertinax, lors de cérémonies grandioses. En proclamant ainsi son intention de suivre l'exemple de cet Empereur d'un trimestre, Septime Sévère se réclamait, indirectement, de Marc-Aurèle. A. R. Birley, *op. cit.*, a justement mis l'accent sur le rôle paradigmatique de Pertinax envers la personne et la politique de Septime Sévère.

1. Voir 203, 10-12 Bruns ; 61, 13-15.

2. S'il est exact qu'il faille rattacher les commentaires à l'activité pédagogique, on admettra que dans l'école on « lisait » des textes stoïciens — et on pouvait les critiquer. Peut-on faire l'hypothèse qu'il y ait eu, au temps d'Alexandre encore, une sorte de survie de la distinction faite au temps d'Aristote — ou du moins attribuée à Aristote — entre les enseignements « ésotériques » ou « acroamatiques », réservés à l'école, et les écrits « exotériques » contenus dans des ouvrages publiés ? Mais le Περὶ μίξεως, expressément dirigé contre les Stoïciens et leur théorie du mélange, semble bien appartenir à ces « écrits personnels », ce qui limite la valeur de l'hypothèse.

remarqué le fait, dans sa préface à l'édition du *De anima* : alors qu'Alexandre argumente contre les Stoïciens (*multos adversarios inter quos primum Stoici locum obtinent*), nulle part il ne cite un seul nom (*ita pugnat, ut nomina eorum taceantur*) ; le mot Στοά n'y apparaît que deux fois [1]. Aucun des textes qui constituent le prétendu *De anima liber alter* ne donne le nom d'un Stoïcien. A peine peut-on mentionner, parmi tous les autres textes de cette nature, le nom de Chrysippe, cité dans le *De mixtione* [2], celui de Zénon de Cittium, dans le *De Providentia* [3].

Il n'y a pas, ce semble, de raison doctrinale au silence d'Alexandre : la doctrine stoïcienne est bien visée dans le *De fato*, même si la réfutation, ἀντιλογία, peut avoir une portée plus étendue. Une précaution, liée au respect de la personne impériale, au moins dans l'image de son prédécesseur Marc-Aurèle, est vraisemblable. On peut également faire l'hypothèse d'un motif politique qui, pour n'être pas cohérent avec l'attitude à l'égard de la personne de l'Empereur, trouverait sa justification dans un trait presque

1. Alexandre d'Aphrodise, *De anima* (Suppl. ar. II 1), p. XVI.

2. *De mixtione*, ed. Bruns, 213, 7 ; 216, 8-9. 14 ; 218, 9.10. Ce traité, il est vrai, est expressément consacré à la réfutation de la théorie stoïcienne du « mélange total », κρᾶσις δι' ὅλων. On remarquera toutefois que la tradition manuscrite de ce traité est indépendante de celle du « corpus » qui nous donne la plus grande partie des autres « écrits personnels » — à l'exception du *De Providentia* et de quelques *Quaestiones* —, à savoir le codex *Venetus Marcianus gr.* 258 (coll. 668).

3. Passage cité par Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum* II, col. 596 Migne : φανερῶς δὲ Ζήνων τε ὁ Κιττιεὺς καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς πρεσβεύουσι δόγμα τοῦτο. Que cette phrase appartienne à la citation d'Alexandre, contrairement à l'interprétation qu'implique la présentation typographique de l'édition, est confirmé par la version arabe ; malheureusement, H.-J. Ruland, *op. cit.*, 9, 1, n'a pas su lire le texte. Je comprends : « il est évident que partagent cette opinion Zénon de Citium et les Stoïciens ». Comme souvent, les copistes arabes n'ont pas su transcrire les noms propres.

constant de la politique impériale au cours des premiers siècles de notre ère.

Que les Stoïciens aient pu apparaître comme des opposants à l'Empire, et, comme tels, être l'objet d'une certaine méfiance de la part des responsables de l'administration impériale sous les Sévères, on peut l'induire de quelques pages de la *Vie d'Apollonios de Tyane* que Philostrate rédige pour l'impératrice Julia Domna [1]. Philostrate évoque longuement le voyage de Vespasien en Égypte, et rapporte un entretien que l'Empereur aurait eu, en présence d'Apollonius, avec Dion et Euphrates. Vespasien, après avoir passé en revue la politique des mauvais empereurs, Tibère, Galba, Claude, Néron, Vitellius, demande à ses interlocuteurs des conseils sur la gestion de l'Empire, ὅπως δεῖ ἄρχειν. Le premier à prendre la parole est Euphrates, qui termine son propos en conseillant à Vespasien de mettre fin au gouvernement d'un seul, à l'Empire, et de rendre aux Romains la démocratie, afin de restaurer la liberté [2]. Or cet Euphrates est un Stoïcien, comme le montre le vocabulaire que Philostrate place dans sa bouche [3]. Il s'agit en effet, selon toute vraisemblance, d'Euphrates de Tyr, mort en 118, dont Pline le jeune fait un éloge dithyrambique [4], et connu pour avoir été disciple de Muso-

1. Philostrate, *The life of Apollonius of Tyane* — τὰ ἐς τὸν Τυάνεα Ἀπολλώνιον — ed. F. Conybeare, Londres, Loeb Series, 1948, I 3, p. 10, 2-10.

2. *Id.* V 33, p. 540, 26-542, 3 : παῦε μοναρχίαν, περὶ ἧς τοιαῦτα εἴρηκας, καὶ δίδου Ῥωμαίοις μὲν τὸ τοῦ δήμου κράτος, σαυτῷ δὲ τὸ ἐλευθερίας αὐτοῖς ἄρξαι.

3. Les mots ὁρμή, φιλάνθρωπος, κεκοσμημένος (cf. *SVF* III 82, 8), ἐλευθερία, sont peut-être à considérer comme des indices du stoïcisme du personnage. Plus loin, ch. 37, Euphrates oppose la « philosophie selon la nature », qui a sa préférence, à celle qui « prétend faire parler les dieux » ; ἡ φιλοσοφία ἡ κατὰ φύσιν est une manière de viser le ζῆν κατὰ φύσιν des Stoïciens.

4. Pline, *Epist.* I 10. On notera cependant les jugements opposés de Pline et de Philostrate sur le caractère d'Euphrates,

nius Rufus. Cependant, alors que Dion n'est pas loin d'approuver ce que dit Euphrates, il n'ose pas en accepter la conclusion. Mais Apollonios de Tyane réfute avec force l'exposé d'Euphrates, et engage Vespasien à garder l'Empire. Ainsi la thèse stoïcienne est-elle réfutée.

On pourrait se contenter de penser qu'il y a là un récit historique qui rapporte simplement un événement du passé ; et il vrai qu'une bonne part des faits relatés par Philostrate, dans cette *Vie d'Apollonios de Tyane*, sont des relations véridiques, qui ont tout le caractère des récits de l'histoire. Mais, si l'on considère que dans le cas présent, il s'agit d'un *discours* mis dans la bouche d'un Stoïcien, et qu'il est invraisemblable que ce discours soit intégralement reproduit, si l'on tient compte de la destination de l'ouvrage [1], on sera conduit à interpréter le contenu de l'exposé, mis au compte d'Euphrates sous Vespasien, comme ayant la même portée au temps de Septime Sévère. La doctrine stoïcienne, qui a pour conséquences politiques une apologie de la démocratie, dont la finalité est une restauration de la République romaine, se désigne comme une ennemie de l'Empire.

L'Empire s'est opposé aux philosophes à plusieurs reprises, en particulier aux Stoïciens. Sous Vespasien lui-même, en 71, les philosophes furent condamnés à l'exil, et si Musonius Rufus fut exempté, à titre personnel, de cette mesure, ce ne fut que d'une façon provisoire. Une vingtaine d'années plus tard, Domitien, en 92 ou 95, chasse de Rome les philosophes [2]. Les

encore que, ch. 39, Philostrate montre Euphrates capable de dominer sa colère, en vrai Stoïcien qui sait dominer ses passions.

1. Même s'il est vrai que Philostrate n'ait achevé son ouvrage qu'après la disparition de Julia Domna.

2. Ce qui nous a permis de conserver une partie de l'enseignement d'Épictète qui, retiré à Nicopolis, eut comme auditeur Arrien, auquel nous devons les *Entretiens*.

Stoïciens inquiètent, parce que leur doctrine conduit à condamner les inégalités qui fondent la hiérarchie, et l'esclavage, dont l'économie ne saurait se passer, d'une façon plus immédiatement dangereuse, les Stoïciens refusaient de voir dans l'Empereur autre chose qu'un homme [1]. Tout au long de ses *Pensées*, Marc-Aurèle insiste sur son humanité [2], et refuse de « césariser » [3] ; il place les philosophes au-dessus des souverains [4]. Il y a là une attitude singulière. En effet, une véritable mystique impériale s'est développée à partir d'Auguste [5], et Septime Sévère, quant à lui, se montre fortement partisan de ce dogme du caractère divin de l'Empereur [6] — cette attitude est loin d'être conforme à l' « imitation » de Marc-Aurèle, et à l'image du « philosophe » que son visage affiche. Dans le texte de Philostrate que l'on vient de citer, le Stoïcien

1. Le temps n'est plus où Sénèque — non sans peut-être un élément de flatterie courtisane — associait de façon indissolublе l'Empereur et la République romaine, *De Clementia* I 4-3 : *olim enim ita se induit rei publicae Caesar ut seduci alterum non posset sine utriusque pernicie ; nam et illi viribus opus est et huic capite.* Et I 5, 1 : *nam... tu animus rei publicae es, illa corpus tuum.* Cette dernière formule revient à faire de l'Empereur la providence de l'État ; cf. Plutarque, *De comm. not.*, ch. 36, 1077e (= *SVF* II nº 1064, p. 312, 35-36).

2. Voir par exemple, Marc-Aurèle, *Pensées* IV 3, 9[4-5] Trannoy, IV, 3, 4 p. 52, 17-18 Farquharson ; V 15.

3. *Id.*, VI 30, 1[1] Tr. p. 108, 17 F. : μὴ ἀποκαισαρωθῇς.

4. *Id.*, VIII, 3.

5. Sur ce point, cf. F. Kampers, *Vom Werdegange der abendländer Kaiser-mystik*, Leipzig, 1924 ; V. Valdenberg, « La théorie monarchique de Dion Chrysostome », *R.E.G.* 40, 1927, p. 142-162.

6. Les statues d'Héraklès et de Dionysos encadrent le trône impérial. Sur une monnaie, Géta est représenté portant la couronne radiée du dieu solaire, levant la main droite devant son père, dans un geste d'adoration à l'égard du dieu. Cf. A. Alföldi, « Insignen und Tracht der Römischer Kaiser », *Mitteilungen des deutschen Archäologischen Institute*, Römische Abteilung, 1935 (p. 1-171), p. 107-108 et fig. 9. Il existe de nombreuses autres allusions à cette divination recherchée par Septime Sévère, pour lui-même et pour Julia Domna ; voir l'index du travail d'Alföldi.

Euphrates, opposant la philosophie — c'est-à-dire le mode de vie — conforme à la nature, à la « philosophie » qui prétend « entrer en contact avec les dieux »[1], exprime nettement son opposition au caractère divin de l'Empereur.

Ainsi s'explique peut-être l'ambiguïté du traité d'Alexandre : contre les Stoïciens dont la *doctrine* risque d'avoir, pour le pouvoir impérial, des conséquences dangereuses, il doit taire le nom même des Stoïciens, dont le *mode de vie* individuel — à travers l'exemple de Marc-Aurèle, l'Empereur-philosophe — est un modèle pour Septime Sévère. Le *De fato* prend donc, par delà sa signification doctrinale et polémique, une portée politique. Par là sans doute peut se justifier l'idée que le traité d'Alexandre est autre chose qu'un exercice d'école, ou qu'un ouvrage de caractère semi-populaire[2].

2. — Structure de l'ouvrage.

Le traité *De fato et de eo quod in nostra est potestate* — pour donner la traduction du titre selon Grotius[3] — est consacré à l'examen d'une thèse qui affirme l'universalité du destin. Selon Alexandre d'Aphrodise, une telle position a pour conséquence la négation de la liberté : si tout est fatal, rien n'est au pouvoir de l'homme, par suite il n'y a plus de responsabilité, louanges et blâmes, récompenses et punitions n'ont plus aucun sens. Bien mieux, il n'est plus possible de croire à l'existence de dieux bons et providentiels, piété et prière sont inutiles et vaines. Il convient

1. Philostrate, *The Life of Apollonius of Tyane*, ed. Conybeare, p. 558, 3 : τὴν δὲ (sc. φιλοσοφίαν) θεοκλυτεῖν φασκοῦσαν.
2. Voir ci-après, p. cxv.
3. Hugo Grotius, *Philosophorum sententiae de Fato et de eo quod in nostra est potestate*, Paris 1648.

donc de montrer que cette proposition ruineuse : « tout est soumis au destin » est fausse.

Le plan du *De fato*, qui peut sembler peu satisfaisant, se comprend mieux si l'on retient d'abord qu'aux yeux d'Alexandre la question du destin est un problème physique, qu'ensuite il ne s'agit pas de nier la réalité du destin. Le mot existe, il a une signification que les interlocuteurs comprennent, il correspond à un signifié. Ce qui est en question, c'est la *nature* du destin, et ce sont les *limites* de son action, s'il est vrai que le destin est un agent ou une cause. Il s'agit bien, par conséquent, d'une question *théorique* : définir une nature, en préciser les limites. Le point de vue *pratique*, qui paraît motiver la question, est, en fait, secondaire. C'est le contenu théorique de la notion qui détermine attitude et comportements.

D'où les deux parties du plan[1]. Dans une première partie, Alexandre va donner une définition du destin conforme à la doctrine d'Aristote, et pour ce faire il va rechercher dans la *réalité physique* où peut se situer le destin. D'évidence, pour lui le destin ne peut être que de l'ordre des causes dont le physicien fait le principe des explications. Et c'est tout naturellement le livre II de la *Physique* d'Aristote qui est le point de référence lors de ce traitement « aristotélicien » de la question du destin.

La seconde partie sera consacrée à justifier la conception exprimée dans les chapitres 2-6. Mais la méthode mise en œuvre paraît déconcertante, et l'auteur lui-même semble être conscient de cet aspect. Peut-être n'y a-t-il pas là une démarche tout à fait

1. On trouvera des analyses, sur certains point détaillées, du *De fato*, dans G. Verbeke, « Aristotélisme et Stoïcisme dans le *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50, 1968, p. 73-100 ; A. A. Long, « Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias De fato (I-XIV) », *id.* 52, 1970, p. 247-268 ; P. Donini, *Tre Studi*... p. 158-185.

neuve, elle ne paraît pas, en tout cas, aristotélicienne. Le lecteur en a été averti dès l'introduction [1], et les premières lignes du chapitre 7 reprennent des mots déjà utilisés [2], en apportant des précisions. Il s'agit de montrer la solidité de la doctrine exposée *modo aristotelico* dans la première partie, en lui opposant la faiblesse et les absurdités de la thèse contre laquelle elle s'affirme. En mêlant à l'exposé des raisons les opinions contraires, Alexandre pense à la fois rendre plus manifeste la vérité de la conception aristotélicienne, et éviter des redites. Il y a là, sans doute, un héritage de la diatribe, car Alexandre n'hésite pas, en plusieurs passages, à donner, pour ainsi dire, la parole à l'adversaire, en exposant ses arguments. Toutefois, le traité étant une œuvre écrite avec soin ne présente nullement les traces d'un dialogue ou la vivacité d'une discussion qui serait rapportée ou imaginée. Par suite, les traits qui frappent le lecteur des *Entretiens* d'Épictète ou des *Ennéades* de Plotin sont absents de la seconde partie du *De fato*. Mais peut-être est-il inexact de voir là une influence de la diatribe sur Alexandre. Ne serait-il pas plus exact de considérer cet aspect du traité comme la marque du type même de problème traité ? Et si le problème physique du destin n'était pas un problème « scientifique », mais un problème « doxique » ? La méthode alors ne saurait être la démonstration syllogistique rigoureuse requise dans cette perspective ; il faudrait appliquer la méthode dialectique, celle que définissent les *Topiques* d'Aristote. Et il semblerait que ce soit là la méthode du *De fato*, où la référence fréquente aux « notions communes » [3] détermine

1. Voir *De fato* (p. 165, 1-4, Bruns) 2, 11-17.
2. P. 171, 18-22, Bruns, 11, 23-12, 2. Les mots κατασκευή (2, 11) φανερωτέρα (2, 12).
3. L'expression κοιναὶ ἔννοιαι se lit 13, 5-6 ; ἡ κοινὴ πρόληψις, 3, 19-20 ; 28, 10-11 ; 50, 2.

le champ de la réflexion comme celui des ἔνδοξα [1]. En ce cas l'œuvre aurait un caractère plus rhétorique que philosophique. La question sera à poser [2].

On notera d'ailleurs que l'opposition entre la thèse soutenue par Alexandre — et qu'il rapporte à Aristote — et les opinions combattues s'estompe quelque peu si l'on remarque que le vocabulaire est souvent commun. En particulier le vocabulaire stoïcien est très fréquemment utilisé pour exprimer des thèmes aristotéliciens. Il est vrai que la question du destin, dont Aristote n'avait pas traité, pouvait exiger le recours à une terminologie spéciale. Cependant, même lorsqu'il s'agit de décrire les procédés de la connaissance, de la perception — φαντασία — ou de l'action, tels qu'Aristote les entend, le vocabulaire stoïcien est souvent mis à contribution. Le « mélange » [3] qui caractérise cette méthode n'est donc pas sans danger, et risque, parfois, de ne pas permettre de bien distinguer ce qui appartient à la thèse et ce qui appartient à l'opinion réfutée.

Introduction.

Quelques lignes dédicacent le traité aux Empereurs, en donnant les raisons de l'offrande. C'est un ouvrage de philosophie péripatéticienne qui traite de la question importante du destin et de la liberté. Alexandre insiste sur le *sérieux* de l'ouvrage, qui n'est point un discours d'apparat (ch. 1).

1. Les ἔνδοξα comme objet de la méthode dialectique, *in Topic.* 3, 3 etc.
2. Voir ci-après, Problèmes posés par ce texte, p. CI et suivantes.
3. Alexandre désigne sa méthode comme un « mélange », μιγνύντες, p. 11, 26 ; il ne vise pas par là l'emploi du vocabulaire stoïcien pour l'expression de concepts aristotéliciens, mais le rapprochement des affirmations des adversaires des thèses « péripatéticiennes » opposées.

Première partie. Le destin, selon les principes d'Aristote.

1. Le destin existe, quoi qu'en ait dit Anaxagore. Ce qui est en question, c'est sa nature, ce sont ses limites (3, 5-4, 19), sur quoi l'opinion commune est variable. Ce qui impose une étude philosophique du problème (ch. 2).

2. Le destin est cause.
   a) Analyse aristotélicienne des causes (ch. 3).
   b) La finalité : Nature et technè (6, 24-7, 17)
   Hasard et spontanéité (7, 18-25)
   (ch. 4).

3. Destin et finalité. Le destin est cause finale (ch. 5).

4. Destin et nature. Le nécessaire et le naturel.
   L'exemple de Socrate (ch. 6).

Deuxième partie.

Alexandre pense justifier et renforcer les affirmations de la première partie en exposant et réfutant les arguments de ses adversaires. La thèse qui consiste à affirmer que tout est fatal ne s'accorde pas avec les évidences, elle échappe également à la démonstration, et ses conséquences pratiques sont mauvaises. D'où la méthode : à la thèse Alexandre oppose des faits, aux arguments il répond par des raisonnements, enfin il dénonce avec complaisance les dangers de la fausse croyance pour la conduite de la vie.

Problème et méthode sont précisés : la thèse de l'universalité du destin heurte les évidences, ce que dissimule l'usage des mêmes noms, avec un sens particulier (ch. 7).

Une série de faits résistent à la thèse : on les connaît sous les noms de hasard, contingence, possible, (le ch. 10 reprend et développe l'exemple fameux de la

« bataille navale », dont Aristote a fait usage, *De int.* 9), délibération (ch. 8-11).

La liberté. Qu'il y ait des actions à notre disposition (ἐφ' ἡμῖν), voilà en quoi consiste la liberté, dont la délibération est le signe. Pour Alexandre elle est essentiellement un choix entre des contraires (ch. 12).

Pour les adversaires, la liberté est autre chose : elle est l'expression de la nature propre de chacun. Ils pensent, en montrant qu'il existe une « tendance », ὁρμή, propre à chaque être, montrer qu'il y a là le principe d'une action libre, chez l'être capable d'assentiment, συγκατάθεσις (28, 3-7). Pour Alexandre, une telle opinion heurte les notions communes. Car, en quoi peut-on distinguer la tendance, ὁρμή, dans laquelle on voit le principe de mouvement d'objets inanimés (la tendance vers le bas est principe de la chute des graves), de la « tendance » qui serait le principe de l'action de l'animal ? Ou bien on doit admettre la liberté de la pierre qui tombe, ce qui serait absurde, ou bien il ne faut pas parler de liberté dans le cas de l'action tendancielle.

Il en va de même chez le vivant : on ne saurait confondre l'animal et l'homme. Il convient de distinguer entre l'animal chez qui l'action procède immédiatement de la représentation comme de sa cause, et l'homme dont l'assentiment à la représentation peut être réfléchi. Assentiment et délibération ne sont pas identiques. La liberté n'est pas dans la tendance, mais dans la délibération, τὸ βουλεύεσθαι. Il faut bien que la délibération ait une fonction, sans quoi elle serait inutile — or la nature ne fait rien en vain. C'est l'élément rationnel qui, dans la délibération, est principe de l'acte libre. Mais la délibération elle-même n'est pas fatale (ch. 14).

Qu'on n'aille pas dire qu'une telle conception heurte le principe fondamental de la physique, qui exclut qu'il puisse y avoir un effet sans cause. Certes, l'action libre

est indépendante de toute cause extérieure à l'agent, elle n'a pas sa cause dans les circonstances, mais elle a justement l'agent lui-même pour *principe* (ch. 15).

Dangers pratiques de la thèse de l'universalité du destin (ch. 16-21). Une telle croyance, selon Alexandre, ne peut que conduire à un bouleversement total de la vie humaine. Les valeurs éthiques et religieuses (providence, piété, divination) sont bafouées (ch. 16-17). D'ailleurs, les tenants mêmes de cette thèse ne tiennent pas compte de leur propre doctrine dans leur pratique (ch. 18). En particulier, ils admettent qu'il y a des actions mauvaises qui méritent punition, comme si leurs auteurs étaient libres (ch. 19). La thèse, soutenue contre les évidences, aurait pour conséquence de rendre l'existence invivable (ch. 20). C'est que, à supposer même que la liberté soit une hypothèse insurmontable, c'est du moins, du point de vue de l'existence, la moins dangereuse (ch. 21).

Les considérations qui précèdent paraissent, aux yeux de certains, traîner en longueur et être répétitives [1]. Et cependant, Alexandre procède pas à pas, en changeant de point de vue et d'argument, et s'efforce de montrer que tous les moyens par lesquels ses adversaires prétendent concilier leur doctrine de l'universelle fatalité avec le langage de la liberté ne sont que faux-fuyants sans valeur.

Destin et causalité.

Reprenant la question physique du destin, en précisant ses rapports avec la causalité, Alexandre, dans les chapitres 22 à 25, s'en prend manifestement aux

1. Du ch. 15 au ch. 21, la polémique est conduite sur le rythme insistant de l'*anaphore*, selon E. Valgiglio, « Il fato nel pensiero antico » I. *Rivista di studi classici* 15, 1967, p. 318. Pour A. A. Long, « Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias *De fato* (I-XIV) », *A.G. Ph.* 52, 1970, p. 247, « la critique des déterministes », par Alexandre, « est répétitive *ad nauseam* ».

Stoïciens, comme le montrent bien des rapprochements avec d'autres sources.

L'unité du monde implique la chaîne des causes par quoi les adversaires définissent le destin. Alexandre ici s'exprime comme si les événements pouvaient à la fois être effet et cause, ce qui, sans doute, n'est pas conforme à la stricte doctrine stoïcienne [1], et tendrait à rapprocher la thèse discutée avec une représentation d'un déterminisme mécaniciste proche de celui que la science moderne a contribué à former ; en tout cas, cette manière de présenter les choses, la concaténation causale, facilite singulièrement la critique. Rien n'est sans cause, et tout être, tout événement dépend d'une cause, et, finalement, exprime le destin, la nature, la raison universelle, Dieu (ch. 22).

A quoi on peut objecter qu'il y a des faits qui ne sont pas causes, la chaîne causale n'est donc pas infinie ; et c'est un faux-fuyant que de parler d'effets inconnus (ch. 23).

Un être actuel — du moins dans le monde du devenir — a nécessairement une cause, mais il n'est pas lui-même pour autant nécessairement une cause. D'ailleurs, il convient de distinguer entre causes essentielles et causes accidentelles (ch. 24).

La succession des événements n'implique pas que celui qui précède soit cause de celui qui suit : ainsi du jour et de la nuit, qui ont la même cause. Par ailleurs, il y a des êtres qui ne sont pas produits : ils n'ont pas de cause. Il n'est donc pas nécessaire de poser une série de causes qui remonte à l'infini. Il faut s'arrêter à une cause première, à un principe,

1. Seuls des corps peuvent être causes (*SVF* II n°s 326 ; 339 ; 340 ; 341). Les événements ne sont pas des corps, ils ne peuvent donc être à leur tour des causes. On voit ainsi soit qu'Alexandre ne parle pas des Stoïciens, soit qu'il a recours à des textes de « dissidents », soit enfin qu'il interprète — lui-même ou sa source — la thèse en vue d'en faciliter la réfutation.

condition et du réel, et de la science (49, 17-25). En fait la solidarité des causes qu'affirment les adversaires n'a nullement la rigueur qu'ils imaginent : un désordre local n'entraîne point la ruine du tout (ch. 25).

Liberté humaine.

L'initiative d'un agent, qui est cause « principale » de son action, ne risque pas de compromettre l'ordre du monde, et on peut l'admettre sans violer le principe fondamental de la physique. Les adversaires prétendent conserver la liberté, mais ils refusent de la considérer comme possibilité de choix entre des contraires (ch. 26).

La nature, certes, limite la liberté, qui ne peut s'exercer qu'en fonction d'aptitudes ; mais ces aptitudes, nous sommes libres de les faire fructifier ou non, ce qui définit la liberté à son principe (ch. 27).

Et tous les humains sont en mesure, au principe, de devenir vertueux : la rareté des sages n'est pas fatale (ch. 28).

La liberté consiste dans le fait, pour l'homme, d'être le principe de ses actions. Mais il possède des aptitudes que l'exercice va transformer en dispositions : son action sera désormais déterminée, comme vertueuse, ou comme vicieuse, dans sa forme générale, non dans le détail. Mais là aussi, elle est fonction de la liberté qu'il a assumée au principe. Si l'action présente quelque « flottement » possible, c'est que nous sommes dans un univers qui présente de la contingence, l'action est de l'ordre du ὡς ἐπὶ τὸ πολύ (55, 22-56, 5). Cette variabilité des actions est la raison pour laquelle les devins ne précisent pas dans le détail ce qu'ils annoncent, en particulier en évitant de préciser les temps (ch. 29).

Prédestination et liberté.

Mais les dieux ne prévoient-ils pas l'avenir ? On ne saurait ôter la prescience aux être divins. Alexandre cependant ne pense pas qu'il appartienne à l'essence divine d'être toute-puissante : il y a des limites, en quelque sorte logiques, à la puissance divine. Ainsi, l'impossible existe pour les dieux comme pour nous-mêmes : ils ne peuvent faire que la diagonale du carré soit commensurable avec le côté, que deux et deux fassent cinq, que ce qui a été n'ait pas été (57, 1-5). Or, les adversaires estiment impossible qu'il y ait du contingent, c'est-à-dire ce qui a égale possibilité d'être ou de ne pas être, par suite la prescience divine ne peut concerner que le nécessaire. La prescience divine est donc limitée. Si l'on refuse cette conséquence, il faut admettre que les dieux connaissent la mesure de l'infini, et admettre qu'il y a là un possible. Par suite, admettre que les contingents sont tels dans la puissance divine, et que par suite tout n'est pas nécessaire ; tout n'est donc pas fatal. Ainsi l'argument conduit à des contradictions la thèse adverse elle-même (ch. 30).

Il y a certes prescience divine, qui n'implique pas universelle nécessité, mais aussi utilité de la divination — qui permet à l'homme de se prémunir contre l'éventuel. Tandis que l'interprétation que les adversaires donnent de la tragédie de Laïus et d'Œdipe montre, et que la divination ne sert à rien, et qu'Apollon n'a pas été seulement un avertisseur, mais aussi un agent, et comme tel qu'il a été à l'origine des actions les plus abominables. Les fables ainsi interprétées donnent des dieux une image plus impie que ne le font les Épicuriens eux-mêmes (ch. 31).

Les dieux sont incapables de mal faire, car ils ne sont pas vertueux au même sens que les humains. La vertu divine est l'essence même des dieux, elle

n'est pas, chez eux, acquise. La liberté est de l'homme (ch. 32).

Dans une *dernière partie*, Alexandre met en œuvre une autre méthode : il examine successivement les arguments de ses adversaires (stoïciens), par quoi ils pensent justifier leur conception de la liberté comme expression de la nature propre de l'agent, les actes libres s'insérant cependant dans le déroulement fatal de tous les événements.

Le premier argument, déjà évoqué, est cette fois en situation polémique : la notion de tendance, ὁρμή, est le principe de l'acte libre, ce que ne comprennent pas les sots qui ne voient pas que seules sont en notre pouvoir les actions faites selon la « tendance », ὁρμή, qui est nôtre.

Mais ne faut-il pas, demande Alexandre, distinguer entre les actes faits par tendance irrationnelle, et ceux qui procèdent de la tendance rationnelle, c'est-à-dire de la délibération et du choix ? (ch. 33).

Les adversaires semblent accorder cette distinction, mais veulent soumettre la tendance au destin, tout en conservant louanges et blâmes, châtiments et récompenses, qui font partie de l'ordre fatal. Là aussi, il convient de dénoncer l'erreur : si tout est soumis au destin, les actions, même rationnelles, seront l'effet des circonstances, par suite tout sera nécessaire. Comment alors louer ou punir ? Nous ne louons ou blâmons que celui qui avait choix entre le bien et le mal. Même l'action fortuitement bonne n'est pas louée. Quant aux dieux, ils sont au-dessus des louanges ; auteurs des biens, ils sont incapables de mal agir (ch. 34).

Le raisonnement composé par lequel ils veulent montrer que le destin est principe de la loi, d'actions correctes et de fautes, récompenses et châtiments, louanges et blâmes, remplit tout le chapitre 35. Seule la longueur des arguments et l'accumulation

des mots peuvent faire illusion. Mais en fait, comment associer destin et loi ? Le destin supprime la liberté d'obéir à la loi. Puisqu'il y a des louanges et des blâmes, il faut rejeter la thèse qui affirme l'universalité du destin (ch. 36).

Autre argumentation : « sans destin, il n'y a pas de monde ; sans monde, il n'y a pas de dieux. Mais les dieux sont principes de la vertu, de la sagesse, des actions correctes... Tout cela disparaît si l'on nie le destin ». A cela on objectera que la vertu humaine n'a rien de commun avec celle des dieux, qu'elle est science de ce qu'il faut faire et ne pas faire, ce qui implique la simple possibilité ; et par conséquent, il faut nier l'universalité du destin (ch. 37).

On ne peut réduire la liberté à la tendance propre à chaque être (ch. 38).

La conclusion (ch. 39) s'adresse aux dédicataires et rappelle que la liberté, telle qu'Aristote l'entend, est principe de piété, de respect des empereurs, de vertu.

C. — *Problèmes posés par le texte.*

1. — La question des sources.

a) Galien.

Paul Moraux avait déjà souligné, *Alexandre d'Aphrodise*, p. 30-34, la différence entre la théorie alexandriste de l'âme, dans le *De anima*, et celle d'Aristote. Le caractère « matérialiste » de cette théorie consiste en ce que « l'âme naît du mélange des éléments », ou plus exactement « du mélange des forces de ces éléments qui constituent le corps » [1]. Il y a là un point de vue qui n'a rien d'aristotélicien. Mais P. Moraux

1. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise*, p. 32 et n. 3, qui renvoie à *De anima* 8, 22-9, 3, et 10, 14-19.

n'a pas recherché s'il y avait une source à cette thèse [1]. Il revient à P. Donini d'avoir découvert et identifié un texte qui contient des ressemblances avec celui d'Alexandre, à côté de différences. C'est le traité de Galien « que les facultés de l'âme découlent du tempérament du corps » [2].

Or, c'est également Galien que P. Donini retrouve comme l'une des sources du *De fato*. L'identification du destin et de la nature est, certes, d'origine aristotélicienne, et sur ce point, il n'y a pas à faire intervenir une influence stoïcienne [3]. Aristote en fournissait le motif, et Théophraste est sans doute celui qui, le premier après le Stagirite, a développé ce point [4]. Il résulte, de cette identification que tout ce qui est fatal n'est pas, pour Alexandre, nécessaire, puisque l'ordre de la nature, pour lui comme pour Aristote, n'est pas celui de la nécessité, mais celui du « plus souvent », ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον [5]. C'est pourquoi il peut y avoir du « contre-destin », παρὰ τὴν εἱμαρμένην, comme il y a du « contre-nature », παρὰ φύσιν.

Ce par quoi cette thèse est illustrée est notable : les événements subis par le corps sont conformes à sa constitution, σύστασις, le plus souvent, mais non

1. Cependant, dans sa conférence de l'Université Laval, P. Moraux rapproche la théorie d'Alexandre de l'âme, comme puissance issue du mélange des éléments, des thèses de Galien. Cf. *D'Aristote à Bessarion*, Laval, 1970, p. 37.

2. P. Donini, « L'anima e gli elemente nel *de anima* di Alessandro di Afrodisia », *Atti della Accademia dei scienze di Torino*, II, 105, 1971, p. 98-107, analyse le traité de Galien, ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἕπονται, ed. I. Müller, *Galeni Scripta minora*, II, Leipzig 1891.

3. L'hypothèse de G. Verbeke, « Aristotélisme et Stoïcisme dans le *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50, 1968, p. 81, est justement refusée par P. Donini, *Tre Studi*..., p. 158-159.

4. Voir ci-après, Théophraste, p. CIV-CVI.

5. La formule d'Aristote ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, souvent répétée, par exemple, Bonitz, *Ind. ar.* 618a 60-b11, devient, chez Alexandre, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον dans la plupart des occurrences.

pas nécessairement ; de même les comportements exprimant le caractère viennent de l'âme, conformément à la constitution naturelle de l'agent [1]. Il y a là, selon P. Donini, une trace évidente des thèses soutenues par Galien [2] : le parallèle entre les qualités naturelles et celles de l'âme, l'insistance sur l'idée d'une constitution naturelle de l'âme, propre à l'individu, l'affirmation enfin, selon Héraclite, que le caractère de chacun est la nature de l'individu. Cette nature doit être comprise, comme chez Galien, comme la constitution innée, antérieure à l'influence de la vie sociale et de l'éducation [3]. C'est d'ailleurs ce que confirme le dernier exemple donné par Alexandre, celui du physiognomoniste Zopyre et de Socrate.

Si nos sources grecques ne permettent pas de préciser l'influence directe de Galien sur Alexandre, on peut, à partir de sources arabes, admettre qu'Alexandre a au moins lu et critiqué certaines des œuvres du médecin de Pergame [4] ; et même, il a pu avoir avec lui des relations personnelles [5]. Toutefois, faut-il imputer à l'influence de Galien sur le point précis du rôle de la nature-destin dans le caractère de l'individu [6] une certaine incohérence dans le *De fato*, comme le

1. *De fato* 10, 13-17 : κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς εὕροι τις ἂν παρὰ τὴν φυσικὴν κατασκευὴν διαφόρους γινομένας ἑκάστῳ, τάς τε προαιρέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς βίους. Ἦθος γὰρ ἀνθρώπων δαίμων κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, τοῦτ' ἔστι φύσιν. On notera qu'ici παρά + *acc.* n'a pas le même sens qu'en d'autres occurrences dans la même page.

2. « La pagina tradotta semberebbe tratta di peso da Galeno », P. Donini, *Tre Studi*... p. 163.

3. P. Donini, *id.*, p. 164.

4. P. Donini donne sur ce point l'essentiel de ce qu'on peut connaître, en utilisant les textes publiés et traduits ; cf. *Tre Studi*, p. 148-150.

5. Voir ci-dessus, p. XXXVI-XLIII.

6. Dans le *De fato* les exemples qu'Alexandre donne à la suite du passage cité ci-dessus, 10, 13-17 (voir n. 1), sont ceux de *types* : φιλοκίνδυνος, ἀκόλαστος, ⟨καρτερικός⟩, ἀνελεύθερος, ἄπληστος (10, 18-11, 4) ; mais dans l'*Opusculum*, qui offre,

pense P. Donini ? La thèse de la première partie paraît, à ce savant italien, donner une importance excessive aux éléments innés du caractère [1], ce qui ne s'accorde pas avec la thèse aristotélicienne que le caractère résulte de l'éducation, et qu'il permet à la liberté, τὸ ἐφ' ἡμῖν, d'être au principe des actions humaines.

b) Théophraste.

On peut penser qu'Alexandre n'a pas été le premier péripatéticien à avoir tenté d'appliquer les principes aristotéliciens à la question du destin. Il semble bien que Théophraste a déjà abordé le problème, sans toutefois que le titre Περὶ εἱμαρμένης figure dans sa bibliographie. C'est à lui qu'Alexandre doit sans doute quelques traits de son *De fato*.

Lorsqu'Alexandre, après avoir montré que le destin est cause, identifie destin et nature [2], il suit là une interprétation qui lui vient de Théophraste. Le *De fato*, certes, ne cite pas le nom de l'Érésien. Mais un autre texte, attribué à Alexandre, l'*Opusculum de fato* [3], apporte la précision suivante : « C'est de façon tout à fait claire que Théophraste a montré l'identité de ce qui est selon le destin et de ce qui

pour tout ce passage, un texte voisin (rapprochons ainsi, *De fato* 10, 5-11, 7, et *Opusculum* 185, 15-33), après avoir établi la thèse exposée dans le chapitre 6 du *De fato*, 8, 28-9, 1, l'identité du destin et de la nature, sous une forme un peu différente, λείπεται ἄρα τὴν εἱμαρμένην μηδὲν ἄλλο ἢ τὴν οἰκείαν φύσιν ἑκάστου, Alexandre ajoute : « car ce n'est certes pas dans l'universel et le général que se manifeste le destin, τὸ τῆς εἱμαρμένης, par exemple simplement l'animal, l'homme, mais dans les êtres particuliers, dans Socrate et dans Callias ».

1. Cf. P. Donini, *Tre Studi...* p. 172.
2. *De fato* 169, 18-20, Bruns ; 8, 28-9, 2.
3. C'est le titre que j'ai adopté pour désigner le court Περὶ εἱμαρμένης qui appartient au prétendu livre II du *De anima, mantissa*, édité par I. Bruns, Suppl. arist. II, 1, 1887, p. 179, 24-186, 31.

est selon la nature, dans son *Callisthène*, de même aussi Polyzélos, dans l'ouvrage intitulé *Du destin* » [1]. Il est donc sûr que Théophraste, dans son fameux *Callisthène*, avait posé cette équation destin = nature.

Peut-on aussi faire remonter à Théophraste d'autres traits du *De fato* ? Après avoir affirmé cette identité, destin = nature, Alexandre renvoie au thème aristotélicien de la constance des espèces : l'homme vient de l'homme, le cheval du cheval, mais ce n'est pas seulement par conformité à la nature seule, le destin intervient aussi. Tout se passe comme si, isolément, et nature et destin ne pouvaient être considérés comme agents de la génération. On se souviendra en effet que, dans la génération des vivants, les astres exercent une causalité motrice. Aristote le suggère dans la *Physique*, et il le précise dans la *Métaphysique* [2]. Les astres sont causes du destin, comme ils sont causes de ce qui se produit selon la nature, κατὰ φύσιν.

On pourrait, dès lors, penser que le destin s'attache à l'espèce, de la pérennité de laquelle il serait le garant. Cependant, un peu plus loin, Alexandre précise que le destin intervient dans la détermination du *caractère*. Il donne alors des exemples qui montrent que le caractère est principe de comportements qui appartiennent à un *type*. Ce sont le téméraire, le débauché, l'intempérant... [3] De cette typologie, il est assez vraisemblable de penser que Théophraste est, sinon l'auteur, du moins le modèle. On retrouve là, en effet, la même démarche intellectuelle que celle qui se

1. *Op. cit.*, 186, 29-31. Sur le caractère théophrastien de cette assimilation destin = nature, il convient cependant de noter la réserve de O. Regenbogen, dans l'article *Theophrastos* de la *R.-E.*, suppl. VII, 1940, col. 1483 ; réserve que signale P. Donini, *Tre Studi...* p. 160, n. 60.
2. *Phys.* II, 2, 194b13 ; *Méta.* Λ 5, 1071a14-17. Alexandre note brièvement cette action : 9, 5-9 ; 48, 24-26.
3. Voir n. 6 p. CIII ci-dessus, qui renvoie à *De fato* 10, 18-11, 4, la même typologie se trouvant dans l'*Opusculum* 185, 26-31.

manifeste dans les fameux *Caractères*, non pas, certes, la mise en œuvre pittoresque qui signale cet ouvrage, mais le souci d'une *typologie* [1]. Le caractère détermine des comportements qui se manifestent le plus souvent, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, mais non pas de façon absolument déterminée. Car, de même que la forme spécifique ne se réalise pas parfaitement, et parfois même échoue à dominer la matière, de même le caractère n'impose pas un comportement parfaitement identique chez tous les représentants du même type ; parfois même un comportement inattendu, opposé, peut être seul manifeste, qui rend inexacte la prévision de la conduite individuelle, comme le montre l'exemple de Socrate [2].

On ne peut assurer que Théophraste soit la source de tout le développement, et en particulier du passage concernant Socrate, qui est cité par ailleurs, comme on le sait [3]. Mais il n'est pas invraisemblable de penser qu'avec la typologie illustrée de quelques exemples, quelques considérations sur des aspects insolites aient pu être aussi exprimées dans le *Callisthène* — à propos du comportement de Callisthène, ou de celui d'Alexandre ? on ne sait.

c) Chrysippe.

Bien plus délicate est la question de savoir si Alexandre a utilisé Chrysippe, directement ou indirectement [4].

1. L'introduction, apocryphe, des *Caractères*, souligne qu'il s'agit d'un exposé, ἔκθεσις, « par genres », κατὰ γένος. Le mot γένος ici ne doit pas être pris au sens technique de « genre » par rapport à « espèce ».
2. Voir *De fato*, 171, 7-17, Bruns ; 8, 20 ci-après.
3. Cicéron, *Tusc.* IV 37, 80 ; *De fato* 5, 10.
4. On considérera comme connaissance directe celle qui provient d'une copie, complète ou non, d'un ouvrage de Chrysippe ; indirecte, celle qui est due à des citations ou résumés à l'intérieur d'œuvres d'auteurs pour qui les morceaux de Chrysippe pouvaient être soit des témoignages ou des confirmations de leur exposé, soit l'objet de réfutation.

On penserait d'abord chercher des traces des écrits de Chrysippe dans ce qui nous apparaît comme des citations textuelles d'arguments formés de propositions hypothétiques. Or, il y a de tels arguments dans notre *De fato*.

On a généralement admis, avec von Arnim [1], qu'étaient des citations textuelles de Chrysippe des raisonnements recueillis dans les *Stoicorum Veterum Fragmenta* ; en particulier les fragments du vol. II n[os] 984, 1003, 1005 [2]. Alexandre, conformément à l'anonymat de ses sources, qu'il semble avoir érigé en principe, les donne sans les attribuer à un auteur particulier. A. Gercke ne les a pas insérés dans le Περὶ εἱμαρμένης de Chrysippe [3], et J. B. Gould ne les mentionne pas dans son ouvrage sur *La Philosophie de Chrysippe* [4]. Certes, ces raisonnements composés, qui mettent en œuvre des propositions hypothétiques,

1. On sait que Von Arnim, dans les *Stoicorum Veterum Fragmenta*, a cru pouvoir donner une place importante à Chrysippe, qui est devenu pour lui une sorte de porte-drapeau de la doctrine, attitude qu'il attribue à Alexandre d'Aphrodise lui-même. Il s'en justifie dans sa préface : « ubi vero data opera stoicorum doctrinam impugnat (sc. Alexander Aphrodisiensis), Chrysippum sibi adversarium diligit, cujus doctrinam ab omnibus fere suae aetatis Stoicis receptam summa auctoritate florere intellegebat ». D'où une sorte d'impérialisme chrysippéen dans les *SVF* : « itaque non temere facere videbimur, si omnia Alexandri de Stoicis testimonia, quae cum Chrysippea doctrina non pugnant, ad ipsum Chrysippum rettulerimus ».
2. Il s'agit des fragments imprimés en caractères droits de grand corps, dont Von Arnim, *Praefatio*, t. I, p. V, a fait des « citations textuelles ». II 984, p. 286, 42-284, 8 = *De fato* ch. 26, 50, 20-51, 5 ; II 1003, p. 295, 27-296, 10 = *De fato* ch. 35, 67, 17-68, 13 ; II 1005, p. 297, 8-23 = *De fato* ch. 36, 72, 19-73, 14.
3. A. Gercke, *Chrysippea*, Jahrbuch für Classical Philologie, Suppl. XIV, Leipzig, 1885.
4. J. B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus*, Leyde, 1970. Il est vrai que l'auteur applique avec rigueur le principe qu'il s'est donné dans l'Introduction, p. 1.

ont tous les caractères de raisonnements stoïciens. Toutefois, tels qu'Alexandre nous les présente, avec cette complexité et ce rôle, aucun autre témoignage ne nous confirme que Chrysippe pourrait en être l'auteur. On pourrait en faire l'hypothèse, mais il se pourrait aussi qu'ils viennent d'un stoïcien postérieur. En l'absence de parallèles, ou de fragments de ces arguments expressément attribués à Chrysippe, il n'est pas possible de voir dans ces longs raisonnements formés de propositions hypothétiques des citations chrysippéennes.

D'une manière générale, d'ailleurs, on ne rencontre pas de textes rigoureusement identiques à ceux du *De fato* dans les fragments rassemblés par von Arnim, et expressément rapportés à Chrysippe. On ne saurait donc, sans manquer à la prudence, affirmer qu'Alexandre a utilisé directement des écrits de Chrysippe en composant son *De fato*.

Cependant, d'autres œuvres antiques fournissent de Chrysippe des citations textuelles, avec référence à des œuvres ou à des parties d'œuvres [1]. C'est ce qui peut permettre d'identifier, dans le *De fato*, même en l'absence de citations strictement textuelles, du moins des indices de l'utilisation des textes chrysippéens — sans qu'on soit en mesure d'apprécier si l'Aphrodisien a eu en mains les textes mêmes dont il montre qu'il a eu connaissance, ou s'il se contente de citations.

Lorsque Alexandre évoque la théorie (stoïcienne) du *possible*, qu'il discute, p. 19, 3-15, il donne là, en substance, une thèse stoïcienne qui est probablement celle de Chrysippe lui-même. C'est du moins ce qui résulte de l'étude à laquelle s'est livré P. Donini, dont l'argumentation est convaincante [2].

1. Je renvoie aux références données d'abord par H. von Arnim, *SVF* III, p. 196, 9-16.
2. P. Donini, « Crisippo e la nozione del possibile », *Rivista di Filologia e di istruzione classica*, 50, 1973, (p. 333-361), p. 349-350.

D'autres détails pourraient fort bien provenir de Chrysippe, le commentaire les signalera.

d) Autres sources (?)

Il est très probable que le *De fato* de Cicéron utilise, plus abondamment qu'il ne le signale, des textes provenant de la Nouvelle Académie. Rien ne permet de penser qu'Alexandre ait pu alimenter sa critique des Stoïciens à des sources de cette nature. Des réfutations comme celles de Carnéade et de Clitomaque ne devaient guère lui paraître pouvoir étayer les thèses « aristotéliciennes ». Or, la méthode dont il use vise précisément à mettre en valeur la doctrine d'Aristote, et non pas simplement à ruiner la thèse de l'adversaire. Le caractère constructif de l'examen auquel Alexandre prétend soumettre la doctrine du destin lui interdit de s'égarer dans les voies purement négatives où s'enlise l'attitude sceptique.

2. — Destin et nécessité.

C'est une question de savoir si les Stoïciens faisaient une distinction entre destin et nécessité, qu'Alexandre paraît parfois confondre dans l'exposé qu'il attribue à ses adversaires. A en croire Cicéron, Chrysippe rejetait la nécessité, *cum et necessitatem improbaret* [1], ce pourquoi il s'efforçait de distinguer entre les causes principales et parfaites, et les causes auxiliaires et prochaines, mais il prétendait en même temps conserver le destin [2]. Cicéron range dans un camp différent, d'une part les philosophes qui parlent du destin au sens de nécessité, comme Démocrite, Héraclite, Empédocle, Aristote [3], d'autre part Chrysippe qui

1. Cicéron, *De fato*, 18, 41.
2. Id., *ibid.* : *ut et necessitatem effugiat et retineat fatum.*
3. *Id.*, 17, 39 : *una* (sc. *sententia*) *eorum qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatem adferrat, in qua senten-*

veut affranchir les âmes de la nécessité [1]. Mais Cicéron lui-même reconnaît que Chrysippe, malgré lui, retrouve la nécessité du destin, *necessitatem fati* [2]. Faut-il penser que ce refus de l'identification destin-nécessité n'est attribué à Chrysippe par Cicéron, ou sa source, que pour tenter de comprendre la doctrine chrysippéenne de la liberté ? Alexandre paraît exprimer la même distinction lorsqu'il attribue à ses adversaires, à propos de leur doctrine du possible, que les événements fatals, bien qu'inexorables, ne se produisent pas nécessairement, leur contraire étant en effet de l'ordre du « possible » [3].

Mais, nombreux sont les témoignages qui laissent penser que les Stoïciens, et Chrysippe lui-même, n'avaient pas le souci de faire cette distinction. Ainsi : μεταλαμβάνει ἀντὶ τοῦ λόγου τὴν ἀλήθειαν, τὴν αἰτίαν, τὴν φύσιν, τὴν ἀνάγκην, προστιθεὶς καὶ ἑτέρας ὀνομα-

tia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit. L'attribution de ce nécessitarisme à Aristote paraît étrange à qui connaît le rôle de la liberté du choix dans la vie morale. Cependant la physique d'Aristote a semblé impliquer une telle doctrine. Je citerai, pour m'en tenir à celles-là, deux phrases de Théodoret, *Thérap.* : τὰ γὰρ δὲ μέχρι σελήνης ἰθύνειν ἔφη τὸν θεόν, τὰ δέ γε ἄλλα ὑπὸ τὴν εἱμαρμένην τετάχθαι ; *Thérap.* V 47, p. 242, 12-13, Canivet ; et : τῶν δὲ μετὰ ταυτὴν (sc. τὴν σελήνην) ἁπάντων ἠμεληκέναι καὶ τῇ τῆς εἱμαρμένης ἀνάγκῃ παραδεδωκέναι τὴν τούτων ἐπιτροπείαν Il y a là l'expression d'une interprétation, certes, tardive. Mais on trouve, encore aujourd'hui, des auteurs qui tendent à placer Aristote dans le camp des nécessitaristes. Ainsi S. G. Etheridge, « Aristotle's Practical Syllogism and Necessity », *Philologus* 112, 1968, (p. 20-42) p. 20-21, dont P. Donini fait mention, *Tre Studi...* p. 184, n. 101.

1. Cicéron, *De fato* 17, 39. Chrysippe, empruntant « une voie moyenne, se rapproche plutôt de ceux qui veulent que les mouvements de l'âme soient affranchis de la nécessité » : *necessitate motus animorum liberatos volunt.*
2. *Id.*, *ibid.*, 17, 39.
3. Alexandre, *De fato* 20, 3-4. P. Donini, comme nous le verrons plus loin, pense que cette distinction du nécessaire et du fatal ne vaut que pour l'homme ; elle est relative à la faiblesse de l'esprit humain, pour qui il y a du possible. « Fato e voluntate umana in Crisippo », p. 226.

σίας... Stobée, *Ecl.* I, 79 (= *SVF* II n° 913, p. 264, 21-23). Et : μηδὲν διαφέρειν εἶπε (ὁ Χρύσιππος) τοῦ εἱμαρμένου τὸ κατηναγκασμένον, Théodoret, *Therap.* VI 14, t. I, p. 258, 11-12 Canivet (= *SVF* II n° 916, p. 265, 29-31). Voir aussi *SVF* II n°s 923 ; 926... Alexandre lui-même, dès le moment où il annonce la thèse de ceux dont il va opposer la doctrine fataliste à l'interprétation aristotélicienne du destin qu'il a exposée dans les chapitres 1 à 6, les présente comme ceux qui enseignent que tout se produit nécessairement et selon le destin [1].

Qu'en est-il exactement ? Est-ce que les Stoïciens identifient destin et nécessité ? est-ce qu'ils les distinguent ? E. Bréhier, qui penchait probablement pour la distinction [2], pensait éviter le problème en soulignant que « la ' nécessité ' est un concept fort vague dans la philosophie antique » [3]. Mais la théorie stoïcienne du destin n'est pas plus claire, car le destin est défini comme la concaténation des causes, conception « qui correspond assez exactement à ce que nous appelons aujourd'hui le principe de causalité » [4] ; toutefois, « malgré les premières apparences, la théorie du destin (de Chrysippe) reste éloignée de notre déterminisme » [5], car chaque événement n'est pas tout

1. *De fato* 12, 7-8 : πάντα ἐξ ἀνάγκης τε καὶ καθ' εἱμαρμένης γίνεσθαι. C'est l'une des formules qui ont suscité l'idée que le *De fato* d'Alexandre ne mettait pas en cause la doctrine stoïcienne, mais une attitude déterministe plus générale et moins théorique. C'est l'opinion qu'expose A. A. Long, « Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias *De fato* (I-XIV) », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, 1970, p. 217-268. Sur ce point, P. Donini, *Tre Studi...* p. 185, montre son accord.
2. E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, 4e éd., Paris 1950, p. 187 : Chrysippe, pour montrer que nos actes sont en notre pouvoir, a choisi « de nier que la nécessité découle du destin, et de montrer que le destin s'accorde avec la maîtrise de nous-mêmes ».
3. *Op. cit.*, p. 179.
4. *Op. cit.*, p. 183. Et Bréhier renvoie ici à Alexandre, *De fato* 22, 192, 8, Bruns ; 43, 19-20.
5. *Op. cit.*, p. 192. A la formule citée n. 1, Bréhier a justement

entier déterminé par des causes antécédentes : ainsi l'impulsion qui met en mouvement un cylindre est sa cause antécédente, mais la rotation est déterminée par la nature du cylindre, cause parfaite et principale. Ce second type de causalité, dans le phénomène « rotation du cylindre », pourrait être rattaché au même déterminisme : la forme du cylindre dépend aussi de causes antérieures, travail de l'ouvrier, etc. [1]. Mais une telle réflexion n'est pas faite par le Stoïcien qui « arrête son analyse aux êtres individuels et qualitativement indivisibles dont le concert compose le monde »... les corps restent pour lui les sujets et principes des actions [2]. En somme, c'est parce que la causalité ne peut appartenir qu'à des *corps*, et que ceux-ci sont des *individus*, qu'on peut penser que Bréhier justifiait la thèse qu'il attribue aux Stoïciens. Le destin est concaténation, c'est-à-dire sympathie universelle, qui constitue l'unité du monde. Mais dans ce monde, il y a des individus, des corps définis par leur qualité propre, ἰδίως ποιόν, et de ce point de vue ils sont parfaits et parfaitement indépendants de toute *nécessité* extérieure.

Cette notion de « concaténation » est, pour nous, une cause d'ambiguïté. Certes, Alexandre lui-même compare la succession des causes aux anneaux d'une chaîne [3], ce qui évoque des éléments *distincts* et

substitué, dans son *Histoire de la Philosophie*, t. I 2, 4e éd. Paris, 1942, p. 314 : « Il ne faudrait pas confondre ce destin avec notre déterminisme scientifique », et p. 315 : « En un mot, le destin n'est pas du tout l'enchaînement des causes et des effets, mais beaucoup plutôt une cause unique qui est en même temps la liaison des causes, en ce sens qu'il comprend en son unité toutes les raisons séminales dont se développe chaque être particulier ».

1. *Op. cit.*, p. 193.
2. Nouvelle citation d'Alexandre, *De fato* 13, 26, 19 sqq.
3. Ἀλύσεως δίκην, *De fato*, 48, 21-22. Nombreux sont les textes où il est question de l'« enchaînement des causes » : *SVF* II 917, 918, 920, 921, 932, 933, 946...

cependant *rattachés* les uns aux autres. Mais l'image est à interpréter non pas comme notre pensée mécaniste nous le suggère, en nous représentant des causes dont les effets sont à leur tour causes. Dans la chaîne, les maillons sont chacun, au même titre, des choses, des corps, et le premier n'est pas la cause du suivant [1]. A cet égard l'image du câble [2] risquerait moins de nous égarer : il s'agit d'un tout continu, dont le déroulement n'est dû qu'à notre point de vue d'individu partie du monde. *A parte Dei*, l'ensemble des causes, l'ensemble des êtres, constitue un monde un, qui est un seul corps. Les parties du monde sont des corps, et les causes elles-mêmes sont des corps. E. Bréhier a eu raison de souligner la valeur de la formule de Clément d'Alexandrie : les êtres « ne sont pas causes les uns des autres, mais ils sont causes les uns pour les autres de certaines choses » [3]. Ces effets, πως ἔχοντα, sont des « attributs », des *incorporels*. La concaténation ne crée pas des corps, elle fait apparaître des « événements ». La seule efficace vient du λόγος ou du πνεῦμα propre à chaque corps, à chaque individu qui, comme le germe de la plante ou de tout autre vivant, détient en lui-même tout le développement de l'être, avec ses limites et ses caractères.

On peut donc dire que le destin est inscrit dans la nature de chaque être, mais, puisque le monde est un, son destin est également inscrit dans sa nature. Il y

1. On ne pourrait invoquer en ce cas que le rôle transmetteur de la traction exercée sur une extrémité de la chaîne, chaque anneau — en raison de la structure de la chaîne comme *un* ensemble — étant l'intermédiaire de la cause motrice.
2. Pour l'image du câble, cf. Cicéron, *Div.* I 56, 127 *quasi rudentis explicatio* (= *SVF* II n° 944, p. 272, 35). La continuité est mise en relief dans la formule de Théodoret, *Thérap.* VI 14, p. 258, 12-13 Canivet, attribuée à Chrysippe : κίνησιν ἀΐδιον συνεχῆ καὶ τεταγμένην (= *SVF* II n° 916, p. 265, 31).
3. Clément d'Alexandre, *Stromates* VIII 9, p. 932 Pott. (= *SVF* II n° 349, P. 121, 4), cité par E. Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, 2e éd. Paris, 1928, p. 11.

a donc une même nécessité fatale et pour le monde et pour l'individu. On le voit, cette nécessité n'est nullement la nécessité de concaténation qui inscrirait la totalité de l'être individuel dans un réseau de puissances qui le contraindraient du dehors — ce n'est nullement cette nécessité mécanique contre laquelle se battent les critiques du stoïcisme. Certes, il est difficile de voir comment peuvent se concilier et le thème de l'unité du monde et celui de l'autonomie de l'individu, dans cette sorte d' « harmonie préétablie » dont Leibniz développera l'idée. La théorie des incorporels, des exprimables, λεκτά, paraît être le moyen de rendre intelligible la doctrine stoïcienne de la liberté — ce que les adversaires des Stoïciens, et Alexandre parmi eux, n'ont à aucun moment soupçonné [1].

Tout est conforme au destin, pour les Stoïciens, cela veut dire que *nécessairement* le monde se comporte selon son λόγος, *nécessairement* l'individu se comporte selon sa nature propre, selon l'ἰδίως ποιόν qu'il est, en tant que corps individuel. Mais cela exclut toute causalité de transition, telle qu'une cause puisse avoir un effet mécanique qui serait à son tour une cause. L'expression « concaténation des causes », dans de nombreux témoignages, ne doit pas être prise en ce sens. Pour les Stoïciens, cela signifie l'*unité* profonde de l'univers, la coïncidence du λόγος de chaque être individuel avec le λόγος divin [2]. Et

1. Je renvoie, sur ce point, à l'importante contribution de Y. Belaval, « Sur la liberté stoïcienne », *Kant-Studien* 67, 1976, p. 333-338. Dans ces pages de forte densité, l'auteur souligne comme une « originalité du stoïcisme... d'avoir identifié matière et action causale » (p. 335) ; la distinction entre les causes, telle que Cicéron l'expose dans son *De fato* 18-19, 41-43.

2. A. A. Long, « Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias *De fato* (I-XIV) », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, 1970, p. 247-268, est d'avis que les termes ἀνάγκη et εἱμαρμένη ne sont pas synonymes. En quoi il a raison, si l'on voit dans la nécessité cette nécessité de consécution mécanique

par là s'explique que la souveraine sagesse consiste, pour l'individu, à coïncider avec le λόγος universel en pleine conscience, en lui donnant son assentiment sans réserve.

3. — Unité du texte.

N'y a-t-il pas, entre la première partie du *De fato*, chapitres 2-6, et la seconde partie, chapitres 7-38, une certaine incohérence ? La première partie, en effet, traite de la *nature du destin*, du point de vue aristotélicien. Dans la seconde partie, en même temps que la réfutation de la thèse de l'universalité du destin, il y a des développements relatifs à la liberté, τὸ ἐφ' ἡμῖν, telle qu'on doit l'entendre en suivant, de l'avis d'Alexandre, la doctrine d'Aristote.

Entre ces deux parties, d'intention simple, et de dimensions différentes, P. Donini a vu et souligné une incohérence, et même une contradiction [1]. Alors que, dans la première partie, en suivant Théophraste, Alexandre établit l'identité du destin et de la nature [2], et montre, par des exemples, que la vie de chaque individu est ainsi déterminée dans ses comportements comme dans sa fin par sa nature [3], son caractère,

que les adversaires des Stoïciens projettent sur la doctrine qu'ils réfutent. Il a sans doute tort, si cette nécessité est celle du dynamisme immanent, soit au monde, soit à chaque être, à chaque corps.

1. P. Donini, *Tre Studi*... p. 171, écrit : « la seconda parte del trattato esiste e si giustifica unicamente perche la dottrina esposita nella prima parte è da Alessandro abbandonata e contraddetta ».

2. Identification qui a pour corollaire que le destin n'est pas la nécessité. De même que la nature est l'ordre de l' « ordinairement », ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, le destin, selon Alexandre, exclut la nécessité : il est l'ordre du ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον.

3. *De fato*, 10, 3-20. Le caractère, toutefois, n'est pas entièrement donné par la nature. Il n'est pas héréditaire, mais il se constitue pendant la croissance, en fonction du milieu, de l'éducation, des habitudes imposées par les circonstances.

dans la seconde partie, en polémique contre les partisans du destin, Alexandre se propose de montrer que l'homme est libre. L'homme qui possède la vertu parfaite, le sage, la possède non par don de nature, mais pour l'avoir acquise. De la nature, il n'a reçu que l'aptitude à acquérir cette sagesse. On ne peut plus parler, comme dans les exemples antérieurement donnés, d'un être plus ou moins doué par la nature : l'acquisition des vertus est en notre pouvoir, car c'est par lui-même que l'homme fait choix de cette acquisition et agit en conséquence [1]. D'où la légitimité des sanctions : l'individu avait le choix entre le vice et la vertu.

Le *De fato* associerait ainsi deux conceptions inconciliables : celle d'une nature qui détermine totalement chaque individu, dont le caractère est le destin — et celle d'une liberté de choix entre vertu et vice. De cette contradiction, Alexandre cependant serait innocent : il l'a héritée d'Aristote. C'est en effet la thèse même de l'acquisition volontaire des vertus, telle que la décrit le Stagirite, qu'expose Alexandre ; tandis que, par ailleurs, c'est déjà Aristote qui insistait sur le rôle de l'éducation et des habitudes dans la constitution du caractère chez l'enfant, qui serait ainsi façonné par le milieu, sans être lui-même au principe de cette constitution de sa personnalité [2]. L'homme en formation qu'est l'enfant est en effet incapable de choix réfléchi, de προαίρεσις, de l'aveu

Sa formation, comme le souligne P. Donini, *Tre Studi*... p. 172-173, échappe à l'individu.

1. *Id.* 53, 22-23 : δι' αὑτοῦ προστιθεὶς τὸ ἀναγκαῖον ἐνδέον ἡμῶν τῇ φύσει.

2. Aristote décrit, *EN* II 1-3, l'acquisition des vertus comme dépendant, « dans une large mesure », τὸ πλεῖον, de l'éducation, ἐκ διδασκαλίας (pour les vertus intellectuelles), des habitudes, ἐξ ἔθους (pour les vertus morales). La contradiction, chez Aristote, est soulignée par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, *Aristote, l'Éthique à Nicomaque*, 2e éd. 1970, t. II 1, p. 215-216 — que cite P. Donini, *Tre Studi*... p. 175, n. 81.

d'Aristote lui-même [1] ; on ne saurait donc le tenir pour responsable des actions constitutives de ses *habitus*, ἕξεις, et de son caractère.

Faut-il mettre en avant cette dualité de point de vue pour imputer à Alexandre une inconséquence, qui est à la fois contradiction dans la doctrine, et maladresse dans la méthode ? [2] La première partie du *De fato* a pour propos positif de préciser la nature du destin, et ses limites : le destin-nature qu'Alexandre décrit laisse place pour le hasard et la contingence. La seconde partie est polémique : elle vise à dénoncer les arguties par lesquelles les partisans du destin tentent de montrer qu'ils maintiennent la liberté. Il convient de souligner l'ambiguïté du mot « nature ». Les différents « types » de caractères qui entraînent les destinées particulières, tels que les présente Alexandre, découlent, certes, de la constitution particulière de chacun [3]. Mais il faut retenir deux aspects. Tout d'abord, cette fatalité de la destinée individuelle est de l'ordre du « plus souvent » — qui se distingue tout à fait de la nécessité [4]. En second lieu, s'il est

1. Aristote, *EN* III 4, 1111b 8-9 : τοῦ μὲν γὰρ ἑκουσίου καὶ παῖδες καὶ τἆλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δὲ οὔ.

2. P. Donini écrit, *Tre Studi*... p. 195 : « Comunque si di ciò, il *de fato* non può essere annoverato fra le opere più felici di Alessandro ».

3. *De fato* 19, 6-8 : καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς εὕροι τις ἂν παρὰ τὴν φυσικὴν κατασκευὴν διαφόρους γινομένας ἑκάστῳ τάς τε προαιρέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς βίους.

4. Ce qui découle de la constitution naturelle n'est pas de l'ordre du nécessaire, 10, 10 : οὐ μὴν ἐξ ἀνάγκης ; et la formule ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον est répétée : 10, 17.21 ; 11, 2-3. Il n'y a pas « fatalité » absolue. De même qu'il y a remède aux vices de la constitution du corps, 10, 10-12 : ἱκαναὶ γὰρ ἐκκροῦσαι τὴν τοιάνδε τάξιν ἐπιμέλειαί τε καὶ ἀέρων ὑπαλλαγαὶ καὶ προστάξεις τῶν ἰατρῶν καὶ συμβουλαὶ θεῶν..., de même l'individu peut échapper aux conséquences de la perversion de son âme, 10, 24.

L'exemple de Socrate, 11, 8-20, n'est peut-être pas à interpréter comme exceptionnel. C'est l'interprétation de P. Donini, *Tre Studi*... p. 164 : « il caso di Socrate dove essere considerato

vrai qu'il peut y avoir des natures plus ou moins bien douées, c'est-à-dire dont les aptitudes sont plus ou moins présentes [1], les actions dont les divers caractères, typés en quelque sorte, expriment une nature seconde, les actions, πράξεις, découlent de la « disposition » acquise, ἕξις. Ce sur quoi insiste l'auteur, dans la seconde partie du *De fato*, c'est sur ce fait que, de telles actions, tout en exprimant le caractère, dont elles sont des signes, ont pour principe un choix réfléchi, προαίρεσις, et, à ce compte, elles peuvent être l'objet d'un jugement. Il est tout à fait conforme à la doctrine d'Aristote d'affirmer que le caractère, quel qu'il soit, seconde nature, n'obnubile pas la capacité de choix. Aristote écrit que le « choix réfléchi » provient d'une disposition [2] ; mais cela ne signifie nullement que ce « choix » soit

eccezionale ». Ce que veut mettre en évidence cet exemple, c'est d'abord qu'on ne peut attacher de certitude aux prédictions — des devins de toute sorte, sans doute des astrologues, mais aussi des physiognomonistes —, car elles ne peuvent qu'annoncer ce que les devins lisent dans des *signes*, qui ne sont nullement des *causes*. Ensuite l'exemple montre le rôle fondamental du choix et de l'exercice : la réflexion, qui caractérise au plus haut point l'attitude du philosophe, permet d'agir et de persévérer dans certaines actions qui réforment une nature médiocre ou mauvaise.

1. Aristote distingue des différences de nature : certains naissent avec une aptitude à saisir la fin véritable — le bien —, ils ont ce bon naturel, εὐφυΐα, que ni l'éducation, ni l'instruction ne peuvent procurer, *EN* III 7, 1114b5-12. Aristote marque par là que chaque individu ne reproduit pas l'espèce, mais doit à la matière que sa forme spécifique détermine, ce qui le caractérise en tant qu'individu. Alexandre partage avec Aristote l'idée que la « nature » première peut être plus ou moins « douée » ; mais il ne faut pas entendre que ce don de nature est déjà le caractère ; celui-ci sera seulement facilité dans son acquisition d'une « disposition » vertueuse. Les différences « naturelles » entre les humains sont évoquées par Alexandre, *De Providentia*, p. 85, 4-7 de l'édition de l'arabe : « certains hommes sont mieux doués que d'autres, et meilleurs en talents et en aptitudes, tandis que certains sont, dans leurs aptitudes, très arriérés, d'autres très avancés ».

2. Aristote, *EN* VIII 7, 1157b 31 : ἡ προαίρεσις ἀφ'ἕξεως.

l'effet nécessaire de la disposition, mais que les moyens de l'action sont proposés par cette disposition, ἕξις [1], qui est la seconde nature.

Comment cette seconde nature est-elle acquise ? Alexandre le rappelle, en se conformant très exactement à Aristote : la « disposition », ἕξις, est le fait de l'habitude, de l'éducation, qui ont développé les capacités et les aptitudes. Cette activité formatrice implique le « volontaire », τὸ ἑκουσίον. Mais comme l'enfant n'est pas doué de capacité de choisir rationnellement, προαίρεσις — non plus que de βούλησις —, la disposition se constitue par le moyen de ces actes volontaires, à ras de la première nature. C'est volontairement, ἑκών [2], que l'individu s'exerce d'abord à des actes qui deviendront le principe de son caractère — et c'est alors qu'il pourrait agir autrement. Mais, en l'absence de clairvoyance rationnelle, comment pourrait-il envisager une autre voie ? Il lui faut un conseil, βουλή, qui ne peut venir que d'autrui. L'enfant a besoin du secours de qui possède la fonction de choix rationnel. D'où l'importance fondamentale de la pédagogie, dont Alexandre laisse entendre qu'il en sait le prix [3].

On voit donc qu'il convient de bien distinguer

1. C'est pourquoi, selon Aristote lui-même, l'homme injuste ne pourra de plein gré, devenir juste, pas plus que le malade ne peut devenir bien portant, *EN* III 7, 1114a 13-14, du moins instantanément.

2. Voir Aristote, *EN* III 7, 1114a 11-21.

3. Dans le *De fato*, 25, 22-26, 1, comme dans l'*Opusculum* 182, 28 ; 183, 31-33, Alexandre insiste sur le rôle des conseillers, σύμβουλοι. Il s'agit d'ailleurs alors non pas de former le caractère de l'enfant, homme en cours de formation, constituant ses « dispositions », ἕξεις, mais d'apporter secours à qui cherche à échapper à une seconde nature viciée. En ce cas, la personnalité n'a pas assez de ressources en elle pour rectifier le caractère. Socrate, en ce sens, est un exemple : c'est la philosophie qui lui a été ce secours, lui tenant lieu de maître et de conseiller.

deux sens du mot « nature » : il y a la nature première — à laquelle on peut donner le nom de tempérament — qui ne fournit que des aptitudes, plus ou moins faciles à éveiller. Il faut penser que ces différences ont pour origine la matière, le corps. Cette nature première est, certes, principe d'actions, πράξεις, qui relèvent de l'ordre du « volontaire », τὸ ἑκουσίον, mais où l'agent n'a pas le rôle de principe rationnel. Puis il y a la nature seconde — qu'on peut nommer caractère, ἦθος —, qui est le fruit des habitudes, ἔθη. Cette nature seconde, constituée dans l'homme, est « habitus », ἕξις, principe d'actions, πράξεις, qui, cette fois, sont vraiment choisies, et expriment la προαίρεσις.

Ce qui vient compliquer le schéma, c'est que la seconde nature n'efface pas totalement la première nature — elle ne fait que la compléter, sur certains points. L'acte de vision continue d'exister chez l'homme formé par la vie sociale et l'éducation : il est du même ordre que chez l'enfant qui s'éveille à son entourage. Il y a là une activité toute « naturelle », au premier sens — et elle tient ses caractères de ce que le tempérament la fait. Toutefois, l'exercice de la vision peut créer certaines habitudes qui vont constituer dans l'individu ses goûts et ses préférences esthétiques. Dans le même domaine de la vision — qui, comme sens, est une « disposition », ἕξις, naturelle — peuvent ainsi coexister deux natures, ou, si l'on veut, l'homme « naturel » et l'homme « culturel ». On peut ainsi comprendre que, selon le point de vue auquel s'applique la réflexion, on saisira soit le « tempérament naturel », soit le « caractère », naturel aussi. Il convient, je pense, d'apprécier de façon analogue les deux parties du *De fato*. Alexandre analyse le même homme, et dans la première partie et dans la seconde partie. Mais dans la première partie, c'est la « nature », en tant que donnée et principe de l'être humain, qu'il décrit comme « destin »[1]. Dans la seconde partie, c'est la « nature » seconde, en tant que constituée par une « culture », nature seconde et proprement humaine, principe de choix réfléchi, qui engage l'homme, non plus simplement dans des « actes volontaires », qui ne sont que l'expression spontanée du sujet, mais dans des actions préméditées, fruits de cette fonction de choix, προαίρεσις, qui devrait toujours porter la marque du λόγος. De ce point de vue l'homme est libre, et totalement responsable.

Si l'on admet, comme le fait Alexandre, les thèmes en hiérarchie de la doctrine d'Aristote, on admettra également que le *De fato* présente une unité réelle. Les incohérences n'apparaissent que si l'on ne tient pas compte des niveaux.

1. Il convient de souligner que les exemples donnés sont ceux de « types », et les actions conformes à chaque caractère sont désignées par des catégories qui n'en précisent nullement les détails. Il faut penser que le caractère ne détermine chaque action que dans sa finalité, et non pas dans ses particularités qui sont moyens d'adaptation aux circonstances. On peut dire, par exemple, que l'intempérant, 10, 22, a certainement le choix entre plusieurs moyens de mener la vie conforme à son caractère : celui-ci n'est que le principe d'une vie dissolue, mais dont les détails ne sont pas prédéterminés par une nécessité rigoureuse. Car le sage — ὁ φρόνιμος — devrait, à ce compte, être également le jouet du destin. Mais si le sage, en tant que tel, ne peut manquer la fin conforme à son caractère, la vertu, il a toujours le choix entre diverses modalités d'action qui lui permettront sans doute, les unes et les autres, de mener la vie conforme à son caractère. C'est ce qui ressort de ce qu'écrit Alexandre, p. 55, 22-56, 8, où il rappelle que les actions ne sont pas prédéterminées, et qu'elles sont l'objet d'un choix, d'un libre choix, au point que le sage lui-même pourrait décevoir les prédictions d'un devin. Une telle manière d'exprimer sa liberté ne paraît pas, aux yeux d'Alexandre, être « malice », mais sans doute une sorte de démonstration pratique, et humoristique de la liberté. Bien qu'Alexandre n'en dise rien, il pense certainement que le sage ne perd pas pour autant sa sagesse.

4. — La signification de la question du destin.

Le *De fato* est-il un exercice d'école ? On le rattacherait ainsi à un type de littérature qui s'est développé sous la seconde sophistique. Et cela pourrait également s'accorder avec l'opinion, suggérée par les premières lignes du traité, que l'ouvrage serait un travail de débutant. Une longue série de traités consacrés au même problème περὶ εἱμαρμένης nous est connue [1]. On peut toutefois noter que l'ouvrage d'Alexandre présente quelques traits qui — sans compter ce que nous avons essayé de montrer sur la place de l'ouvrage dans la chronologie de l'Exégète — permettent d'écarter l'hypothèse.

Tout d'abord, le traité apparaît comme un ouvrage de circonstance, et paraît avoir été écrit dans une intention précise : offert en hommage aux Empereurs, l'ouvrage a un contenu en harmonie avec les lignes qui l'introduisent et le terminent [2]. Il est vrai qu'il

1. On se référera à l'ouvrage ancien de P. F. Arpe, *Theatrum Fati*, sive notitia scriptorum de Providentia, Fortuna et Fato, Rotterdam, 1712, ou, mieux, à l'article de W. Gundel, P. W., *R.-E.* VII 2, 1912, col. 2622-2645, qui énumère les écrits Περὶ εἱμαρμένης, col. 2624-2625. — Si l'on connaît un assez grand nombre d'ouvrages consacrés au destin par des auteurs antérieurs à Alexandre, on n'a conservé que fort peu d'entre eux. Le *De fato* de Cicéron, dont le début nous manque, aborde la même question qu'Alexandre, celle de la possibilité de la liberté dans l'hypothèse du destin. Sa perspective est à la fois logique et éthique. Il discute des thèses stoïciennes d'un point de vue « sceptique », et donne des arguments qui proviennent de la Nouvelle Académie. Le *De fato* du Pseudo-Plutarque, qui pourrait être, lui aussi, antérieur à l'ouvrage d'Alexandre, situe le destin dans la perspective cosmique, et en relation avec la Providence. Il emprunte les principes de son analyse au platonisme.

2. L'introduction précise à la fois le sujet, la méthode et le caractère de la thèse. La conclusion rappelle l'intention fondamentale : justifier la liberté, et montrer la nécessité de croire à la liberté. Il convient de souligner l'importance de ce lien intime entre les éléments de la dédicace, littérairement extérieurs à l'argumentation proprement dite, et le contenu de l'ouvrage. En fait, la dédicace est étroitement associée à la doctrine exposée.

était loisible à l'auteur d'ajouter ces éléments à un écrit composé dans une toute autre intention [1]. Toutefois l'absence totale de référence expresse aux Stoïciens tout au long de l'argumentation s'accorde si bien avec le caractère de l'ouvrage, qu'on doit penser qu'il a été composé pour être offert aux Empereurs [2].

Si l'on compare le traité d'Alexandre avec les deux traités antérieurs qui nous sont parvenus, on notera combien il s'en distingue. Tout d'abord, le destin n'est nullement envisagé comme une force cosmique. En identifiant destin et nature, c'est de la nature de chaque individu qu'Alexandre traite, et non pas de la Nature. Dirigeant ses critiques contre ceux pour qui tout ce qui se produit se produit fatalement [3], Alexandre, hormis quelques très brèves notations [4],

1. Dans ce cas, un faussaire pourrait aussi présenter un texte comme une épître. On renverra, par exemple, à la *Rhétorique à Alexandre*, dont les éléments de la dédicace, 1420a 3-1421b 5, et 1446a 17-1447b 8, paraissent artificiellement encadrer le texte d'Anaximène de Lampsaque.

2. Voir ci-dessus, p. LXXXVI-XC.

3. L'intention est très clairement précisée dès le début, 2, 5-8 : « c'est qu'en effet ils ne se comportent pas de la même manière ceux qui sont convaincus que tous les événements sont nécessaires et soumis au destin, et ceux pour qui certains événements semblent se produire sans même qu'il y ait de tous des causes prédéterminantes ».

4. Dans le *De fato*, les astres sont notés comme causes de la destinée de chacun, ce qui est la base de l'astrologie, 9, 6-9. C'est de leur révolution que le monde tient son unité, 48, 24-26 ; et cette révolution bien ordonnée et éternelle n'est en rien influencée par les malheurs des humains, 62, 1-6. — Sur le caractère astrologique du destin, cf. Saint-Augustin, *Civ. Dei* V 1 : « quid dixerit *fatum* ?... id homines quando audiunt, usitata loquendi consuetudine non intellegunt nisi *vim positionis siderum*, qualis et quando quis nascitur sive concipitur... ». Maxime de Tyr n'évoque pas davantage l'astrologie.

néglige le point de vue astrologique, pourtant fréquent dans la littérature consacrée au fatalisme [1]. Envisage-t-il le destin *a parte hominis*, son objet est d'abord la relation entre destin et action individuelle, et la question est : l'individu est-il soumis au destin au point de n'être pas libre ? Cependant, là aussi, Alexandre est fort loin d'imiter la démarche qu'on rencontre chez Cicéron. Ce qui préoccupe d'abord Alexandre, c'est la *nature* du destin et ses *limites*, car le destin est, pour lui, un concept de la physique. Cicéron se soucie du problème *éthique* et *dialectique* [2].

Sans doute Alexandre n'est-il pas sans toucher à des aspects dialectiques du problème. Toutefois, évoquant la question des futurs contingents, il se place dans la perspective proprement aristotélicienne, et c'est sur l'exemple de la bataille navale qu'il l'étudie [3].

Alexandre d'Aphrodise semble également s'astreindre à suivre un ordre traditionnel lorsque, après l'examen des thèmes du hasard, du possible et de la liberté, il cite la Providence divine. Cet ordre se retrouve dans le *De fato* du Pseudo-Plutarque, et il était peut-être déjà celui selon lequel Chrysippe avait abordé les questions dans son *Traité du Destin* [4]. Mais cela ne signifie pas qu'Alexandre respecte un ordre qu'impose le sujet traité : il est conduit par le caractère polémique de son propos.

1. Voir, sur ce point, les critiques de Favorinus d'Arles, auxquelles fait allusion Aulu-Gelle, *N.A.* XIV 1.

2. Le début du *De fato* de Cicéron nous manque, il est vrai ; et l'hypothèse a été faite que Cicéron y traitait de la question *physique* du destin. Il semble qu'il n'en ait rien été, et les arguments de A. C. Clark, *The Descent of Manuscripts*, Oxford, 1918, p. 324 et suivantes, semblent décisifs.

3. *De fato*, p. 177, 7-178, 7, Bruns ; 20, 7-21, 17.

4. La remarque a été faite par E. Valgiglio, « Il fato nel pensiero classico antico », *Rivista di Studi classici* 15, 1967, p. 312 n. 3.

En évoquant l'embarras ou les insuffisances de l'argumentation, peut-on penser, avec R.-A. Pack, que le traité *De fato* a un caractère « semi-populaire » ? [1] Il est vrai qu'Alexandre ne développe pas tous les arguments qu'il a l'occasion, ailleurs, d'utiliser. Ainsi, ne montre-t-il pas dans le *De fato*, alors qu'il le fait dans une des *quaestiones* qui constituent le *De anima liber alter*, que la liberté humaine a pour principe le non-être [2]. Mais il faudrait tout d'abord démontrer l'authenticité de ce petit texte ; ensuite, le propos d'Alexandre, dans le *De fato*, est différent de celui du *De anima liber alter*. Le *De fato* n'aborde ni la question de l'astrologie, ni celle des rapports du monde sublunaire avec le monde supra-lunaire, ou le Premier Moteur. Car la recherche ne vise pas à mettre à jour des principes, mais elle porte précisément sur un problème physique, et Alexandre limite intentionnellement son propos à ce problème physique, et à ses corollaires pratiques immédiats. Les limites de la perspective adoptée justifient probablement l'absence des considérations proprement « ontologiques » dans le traité.

En réalité, pour Alexandre comme pour beaucoup de ses contemporains, il apparaît que la liberté est un *fait* que la philosophie doit justifier — même si, comme il semble que ce soit le cas dans la perspective péripatéticienne, cette liberté n'est qu'une façon de remédier à des défauts de la nature, à la faiblesse de la nature humaine.

1. R. A. Pack, « A Passage in Alexander of Aphrodisias Relating to the Theory of Tragedy », *American Journal of Philology* 58, 1937 (p. 418-436) p. 434. Ce que signifie ce caractère « semi-populaire », c'est que le traité est « exotérique » et que la discussion reste « partielle », c'est-à-dire qu'elle est une argumentation purement dialectique, sans approfondissement ontologique.

2. Cf. *De anima lib. alt.* p. 169, 33-172, 16. O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, 2e éd. Paris, 1931, p. 391, n. 1.

Chapitre III

LA TRADITION DU TEXTE DU *De fato*

A. — *Le texte grec.*

Dix-huit *codices* qui portent le texte grec du *De fato*, datables du XVᵉ au XVIIᵉ siècle, sont des copies qui semblent toutes dépendre d'un prototype du IXᵉ siècle : le cod. *Venetus Marcianus gr.* 258 (coll. 668).

Voici l'énumération de ces exemplaires :

V : Marcianus gr. 258 (coll. 668), ff. 221-260, parchemin, IX s.

B : Marcianus gr. 261 (coll. 725) ; ff. 177v-260, papier, XV s.

S : Marcianus gr. cl. IV, 10 (coll. 833), ff. 88-111, parchemin, XVᵉ s.

E : Mutinensis Estensis (III G 6) α.v.6.12 (nº 210), ff. 273v-295v, XVIᵉ s.

H : Havniensis B.V.H. 88 Fabr., ff. 64-94, papier, XVᵉ s.

C : Parisinus gr. B.N. 2049, ff. 121v-144, papier, XVᵉ s.

A : Parisinus gr. 1868, ff. 822-1082 (3, 25 ad finem), papier, XVᵉ s.

Parisinus, suppl. gr. 292, ff. 79-103 (ab init. ad 3, 25 « ex Aldino impresso transcriptum », inde usque ad finem, ex cod. A), papier, XVIIᵉ s.

D : Leidensis Vossianus Q 25, ff. 149-163 v (des. 27, 6), papier, XVᵉ s.

T : Bernensis 402, ff. 127-137 (des. 27, 6), papier, XVᵉ s.

K : Vaticanus Urbinas gr. 54, ff. 105v-136v, papier 1614.

Ambrosianus gr. 431 (H 43 sup.), ff. 94v-109v, papier, XV ex.

Ambrosianus gr. 348 (F 88 sup.), ff. 20v-54v, papier 1462.

Bononiensis Bibl. Univ. 2294, papier, XVIᵉ s.

Parmensis Palatinus Rossianus 6, ff 1-42, papier, XVᵉ s.

Oxoniensis T. I. 18 (Misc. gr. 196), ff. 48-79, papier, XVIᵉ s.

Vaticanus gr. 1694, ff. 98-124v, parchemin, 1495.

Vindobonensis phil. gr. 36, ff. 174-188v (196, 19-204, 10), papier, XVIᵉ s. in.

Vindobonensis phil. gr. 110, *excerpta* in marg. ff. 303-308 et 309 r-v, papier, XVIᵉ med.

La description de ces manuscrits est donnée ailleurs [1].

B. — *La version latine médiévale* 𝔊.

Dans trois manuscrits latins, on lit une version du *De fato* [2] :

Parisinus lat. B.N. 16096, ff. 139v-149, XIIIᵉ s. ex.

Scorialensis lat. V.III.6, ff. 230v-240v, XIIIᵉ s. ex.

Oxoniensis Corp. Christi Collegium 24, ff. 64v-77v, 1423.

1. Un article sur l'Histoire du texte du *De fato* est à paraître dans la *Revue d'Histoire des Textes*.

2. Cf. P. Thillet, *Alexandre d'Aphrodise, De fato ad imperatores*, version de Guillaume de Moerbeke, édition critique avec introduction et index, Paris, Vrin, 1963.

Les particularités de traduction permettent d'attribuer à Guillaume de Moerbeke cette version, qui représente, à mon avis, une tradition différente de celle dont le codex Marcianus gr. 258 est le prototype. Je propose d'appeler Γ la copie grecque, vraisemblablement perdue, qui a servi de modèle à la version latine 𝔊. Il y a là une hypothèse qui, comme telle, peut être contestée, d'autant plus que Guillaume de Moerbeke, auquel la version peut être attribuée, a été propriétaire du codex grec V [1]. Mais la comparaison détaillée du latin avec le grec de V, la connaissance des procédés de traduction et des scrupules habituels du traducteur qu'était Guillaume de Moerbeke, permettent de penser que le dominicain flamand a fait son travail à partir d'une copie du grec différente de celle que contient le cod. V. On peut estimer qu'il n'est devenu propriétaire de ce codex qu'après avoir traduit le *De fato*.

Le premier folio de V précise que Guillaume était pénitencier du pape, cette mention ne peut avoir été portée qu'entre 1272 et 1278. On admettra par conséquent que la version du *De fato* est antérieure à 1272, sans qu'il soit possible de préciser davantage [2], et que le modèle utilisé par le traducteur, Γ, est à distinguer de V. On verra donc dans Γ un *archétype*, au même titre que le modèle, en onciales, Δ, du cod. V [3].

1. Cf. Lotte Labowsky, « Bessarion Studies III », *Mediaeval and Renaissance Studies*, 5, 1961, p. 155-162. Le cod. Marcianus gr. 458 (coll. 668) porte, f° 1r, marge inférieure : « Liber fratris Guillelmi de Moerbeka, ordinis predicatorum penitentiarii domini papi ».

2. La date de l'*ex libris*, non antérieure à 1272 (nomination de Guillaume comme pénitencier du pape : L. Minio-Paluello, art. « William of Moerbeke », *Dictionary of Scientific Biography*, t. 9, N.-Y. 1974, p. 434-40), confirmerait l'hypothèse, que suggèrent les particularités de langue, d'une version antérieure à cette date.

3. I. Bruns, dans la Préface de son éd., p. xvii, souligne que le cod. V a été copié sur un modèle en onciales.

C. — *La tradition indirecte.*

a) *Les extraits d'Eusèbe de Césarée* (ca. 265-340).

Lorsque l'auteur de la *Préparation évangélique* aborde le problème du destin, dans son examen critique des doctrines païennes, il a occasion de citer largement le *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise. C'est ainsi qu'il nous donne environ 1/6e du texte — plus de 17 % — dans le livre VI, chapitre 9 [1].

On doit à Eusèbe un certain nombre de leçons qui ont le mérite d'améliorer la lecture du texte, et certaines d'entre elles remontent vraisemblablement à la tradition ancienne du *De fato* [2]. 5, 2 ὁ θεῖος Eus. : αἰτίας V ; 5, 9-10 τοσούτων αἰτίων δεῖται, ἀλλὰ τά γε πλείστων δεόμενα add. Eus. ; 5, 26 θεόν Eus. : τινος codd. θεούς cj. Bruns, an recte ? ; 16, 16 ὁποῖα περίαπτα Eus. : ὅμοια περίαπτα V.

Parfois Eusèbe *résume* quelques lignes de l'auteu

1. Le texte de la *Praeparatio Evangelica* est à consulter dans la monumentale édition de K. Mras (Die Griechischen Christlicher Schriftsteller der ersten Jahrhundert, VIII 1), Eusèbe de Césarée, *Praeparatio Evangelica*, vol. I, Berlin, 1954, p. 328, 11-334, 12.

2. Eusèbe ne pouvait avoir à sa disposition qu'un exemplaire en onciales, et, par là, il peut avoir conservé des leçons antérieures à des fautes dues à la copie de tels exemplaires, et en particulier il peut avoir évité certaines des erreurs dues à l'opération de translittération. Il est intéressant de remarquer qu'à 7, 21, les codd. B O N D d'Eusèbe offrent la lecture πρός, là où il convient de lire πρό avec le cod. I ; πρό est d'ailleurs la leçon des codd. du *De fato*. Cette faute, dans une partie de la tradition du texte d'Eusèbe, témoigne probablement de l'utilisation de l'abréviation ƥ = πρό(!) dans la copie d'Alexandre qu'Eusèbe avait sous les yeux, et qu'il aura fidèlement reproduite. Lors de la translittération du texte d'Eusèbe, une partie de la tradition aura eu un texte en minuscule où le « décryptage » de l'abréviation était erroné. Nous avons, dans le *De fato*, cod. V, en un autre endroit du texte, 45, 11, un témoin important : πρό y est écrit ƥ, signe que le modèle Δ abrégeait ainsi πρό, alors que l'abréviation est mise d'ordinaire pour πρός.

qu'il transcrit par ailleurs [1]. Ces résumés ne sont pas négligeables. Eusèbe, en effet, conserve parfois le vocabulaire même du texte qu'il contracte, et son résumé peut ainsi guider le choix entre des leçons diverses, ou suggérer une correction là où le texte est gravement corrompu, ou lacuneux. Voici des éléments d'un passage résumé, qui reste en rapport avec le texte conservé ; 21, 22 μάτην ἄνθρωπος εἴη βουλευτικός V : ἦν δ' ἂν εἰς μάτην βουλευτικός 333, 7 Eus.

Plus loin, 38, 22-41, 5, est résumé par Eusèbe, §§ 30-31 (334, 5-12), et l'éditeur peut sans doute emprunter au résumé pour tenter d'améliorer le texte corrompu.

Certaines des « variantes » d'Eusèbe résultent peut-être d'interprétations de l'excerpteur. Ainsi, p. 7, 18, τρίτον δέ ἐστιν, semble emprunté au langage des commentateurs, afin de corriger un texte fautif par omission.

Une longue addition, à la fin d'une citation textuelle d'Alexandre, p. 10, 16, a été considérée, par l'éditeur d'Eusèbe, comme appartenant à la citation. Après βίους, Eusèbe ajoute en effet : ἐξ ἀσκήσεως καὶ ἀπὸ μαθημάτων καὶ ἀπὸ λόγων κρειττομένων βελτιουμένων Il faut sans doute voir dans ces mots une transition imaginée par Eusèbe : elle anticipe sur l'exemple de Socrate, que le texte va ensuite citer : 11, 13-20.

1. A. C. Clark, *The Descent of Manuscripts*, Oxford, 1918, a noté, p. 147-153, la relation frappante qu'il y a parfois, *même dans les textes en prose*, entre la mise en lignes d'une copie, et les omissions volontaires faites par un abréviateur. Il m'a parfois semblé — indépendamment de cette remarque de Clark que je ne connaissais pas alors — que les omissions d'Eusèbe impliquaient une mise en lignes de 12/14 lettres ; mais ce n'est là qu'une impression que sa subjectivité rend peu probante ; et je m'abstiens de faire état de nombreux calculs effectués dans cette perspective.

La tradition représentée, indirectement, par ces extraits d'Eusèbe, ne paraît pas avoir eu d'influence sur la tradition manuscrite du *De fato*. Là où des *codex* donnent la même leçon, il s'agit peut-être, comme le pensait Bruns, de conjectures qui, par hasard, coïncident avec le texte d'Eusèbe, ou encore d'éléments de la tradition qui auraient pu cheminer, à travers quelques corrections interlinéaires ou marginales. Le premier contact vérifiable entre Eusèbe et le texte du *De fato* se rencontre dans l'édition anonyme de Londres, 1658.

b) *Cyrille d'Alexandrie* (ca. 396-444).

Dans son *Contra Julianum*, ce Docteur a cité des passages du *De Providentia* perdu en grec [1] ; il donne également une citation de *De fato* [2].

Tirée du chapitre 27, cette citation présente quelques variantes, qui restent sans beaucoup de signification. Voici ces variantes : 53, 20 δεικνύει Cyr. : δείκνυσιν V ; 53, 22 δι' αὑτοῦ Cyr. : δι' αὑτοῦ Bruns 𝔊 ; ἀναγκαίως Cyr. : ἀναγκαῖον V ; 53, 24 ἔστιν Cyr. : τέ ἐστιν codd. τί ἐστιν Lond. ; μάταιοι Cyr. : μάτην V ; 54, 1 αἱ πρὸς τὰ βελτίω Cyr. : πρὸς βελτίων V αἱ πρὸς βέλτιον E H ; 54, 1-2 αἱ διὰ ... ἀγωγαί Cyr. : ἡ διὰ ... ἀγωγή codd. ἤδη ... ἀγωγή (sic) 𝔊.

1. Voir sur ce point R. M. Grant, « Greek Literature in the Treatise *De Trinitate* and Cyril *Contra Julianum* », *Journal of Theological Studies* 15, 1964, p. 265-279, et la note 3 de la p. 58 ci-dessus.

2. La citation est ainsi introduite : ἐν δέ γε τῷ περὶ εἱμαρμένης ἔφη πάλιν, PG 76, col. 621. On voit que le nom d'Alexandre n'est pas noté, mais et les autres citations du même philosophe, dans le Περὶ προνοίας, et le contenu même de cette citation du Περὶ εἱμαρμένης, qui coïncide avec le texte du *De fato* 198, 19-26, permettent à coup sûr d'assurer que Cyrille cite précisément Alexandre d'Aphrodise.

c) *Bessarion* (1402-1472).

Le Cardinal Bessarion a longuement travaillé le *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise, comme en témoignent les corrections qu'il a apportées, de sa main, sur le codex *Marcianus gr.* 258 (coll. 668) = V [1]. En outre, il s'est intéressé personnellement à la question du destin. Sur ce point, il a interrogé celui qu'il considérait comme son maître en philosophie ancienne, Georges Gémiste Pléthon. Et la question nº 4 d'une lettre qu'il a adressée à ce célèbre maître en est un éclatant témoignage [2]. Cependant, bien que cette lettre fasse allusion à plusieurs auteurs antiques : Simplicius, Olympiodore, Épictète, Platon, Ammonius, Damascius, Jamblique, Aristote, Platon, elle ne donne pas le nom d'Alexandre d'Aphrodise.

Dans sa réponse, Pléthon [3] part d'une citation d'Aristote, empruntée à la *Métaphysique*, et il cite Platon et les Stoïciens. A son correspondant qui évoquait l'astrologie, il parle des horoscopes et des fables. Et la lettre se termine par des *testimonia* dans lesquels on peut voir des conseils de lecture. Parmi ceux-ci, des citations de Platon, *Cratyle* et *Epinomis*. Il n'est pas davantage fait allusion à Alexandre dans la réponse qu'il n'en était question dans la demande.

Doit-on en inférer qu'au moment où les deux hommes échangeaient cette correspondance, Bessarion ne possédait pas encore un exemplaire du *De fato* dans

1. Voir l'article mentionné p. cxxvii, n. 1 ci-dessus.
2. Cf. PG 161 Migne, col. 716-718, pour la lettre de Bessarion à Georges Gémiste Pléthon, et col. 720-722, pour la réponse de ce dernier. Orelli a édité ces deux lettres, avec des variantes qui améliorent la lecture en quelques endroits.
3. Pléthon a consacré un chapitre de ses *Lois* — chapitre qui appartient à ceux qui ont été conservés — au problème du destin. Cf. l'édition de Pléthon par Alexandre, 1858, p. 64-78. Il n'y a, dans ces pages du Sage de Mistra, aucune mention du nom d'Alexandre d'Aphrodise, ni citation du *De fato*.

sa bibliothèque, ou que, du moins, il n'avait pas encore eu loisir de lire ce texte ?

Par ailleurs, nous avons de Bessarion un gros ouvrage, *In calumniatorem Platonis* [1]. Le Cardinal s'y intéresse aux questions de l'intellect [2] et de la Providence [3] ; mais il cite aussi textuellement le *De fato*. Et d'abord, à propos de l'anecdote relative à Socrate et au jugement qu'en faisait Zopyre. Voici son texte : μηδὲν γὰρ ἐψεῦσθαι Ζώπυρον · ἦν γὰρ ἂν τοιοῦτος ὅσον γε ἐπὶ τῇ φύσει, εἰ μὴ διὰ τὴν ἐκ φιλοσοφίας ἄσκησιν ἀμείνων ἐγενόμην τῆς φύσεως [4].

Un peu plus loin, Bessarion donne un très bref résumé de la thèse « aristotélicienne » sur le destin, telle qu'elle est exposée par Alexandre d'Aphrodise, dans les chapitres 2 à 6 du *De fato*, Alexandre qui est, pour Bessarion, l'exégète d'Aristote, ὁ ἐξηγητὴς αὐτοῦ [5]. Les mots par lesquels le Cardinal termine son exposé sont presque textuellement ceux du *De fato* [6].

Quel que soit l'intérêt de ces citations de Bessarion, elles ne peuvent en rien être auxiliaires de l'édition du *De fato*. Nous possédons en effet les corrections que Bessarion fit sur le prototype de la tradition, le codex V. Que ces corrections soient des conjectures, ou qu'elles aient pour origine d'autres témoins de la tradition directe du texte, la part de Bessarion dans

1. Édition Ludwig Mohler, Paderborn, 1927.
2. Il est notable qu'alors Bessarion aborde la question du destin en partant de la thèse aristotélicienne de l'unicité de l'intellect. Plotin, *Enn.* III 1, 4, 1-5, rapprochait la nécessité d'un destin compris comme enchaînement de causes du thème d'une âme unique. Il a là une problématique commune.
3. Dont il souligne qu'Aristote n'a pas traité, II 9, 2 ; p. 166, 34-35.
4. *In calumniatorem Platonis* II, 9, 1 ; p. 166, 22-23. La transposition à la première personne est, avec quelques déplacements de mots, la seule variante notable.
5. *Id.* II 10, 12 ; p. 194, 39-196, 9.
6. *Id.* II 10, 12 ; p. 196, 8-9 : καὶ ταύτην εἶναι κατὰ τοὺς ἀπὸ τοῦ περιπάτου ὡς κεφαλαίῳ εἰπεῖν περὶ εἱμαρμένης φησὶ δόξαν. Cf. *De fato* 171, 16-17, Bruns ; p. 11, 21-22.

cette tradition est trop grande pour qu'on puisse attacher de l'importance à ce qui, dans l'œuvre du Cardinal de Nicée, peut être considéré comme tradition indirecte.

d) *Plotin* (ca. 205-270).

Le traité que Plotin a consacré au destin aurait pu révéler une influence du *De fato* d'Alexandre. Toutefois, cet écrit peut-il être considéré comme un de ces « commentaires », ὑπομνήματα, qui étaient lus au début des leçons de Plotin, selon l'information que nous donne Porphyre [1] ?

On sait que Plotin n'a pas l'habitude de donner des citations textuelles ; on ne peut donc repérer aisément l'influence directe d'un texte sur l'une ou l'autre de ses leçons. On ne peut davantage voir dans les *Ennéades* une source « indirecte » pour l'édition d'un texte. Toutefois, quelques signes d'une lecture du *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise pourraient être entrevus. Le rappel de la définition stoïcienne du destin, III 1, 4, 3-5, pourrait provenir du *De fato* [2]. Quand, après avoir évoqué la théorie de la représentation, φαντασία, dans la perspective fataliste, Plotin reconnaît qu'alors la liberté n'est plus qu'un mot [3], il semble reprendre une idée exprimée dans le *De fato* [4]. Mais il y a là des indices si ténus qu'on n'ose voir dans le texte de Plotin un témoin du *De fato* [5].

1. Voir Porphyre. *Vita Plotini* 14, 10-14.
2. *De fato* 195, 3-4, Bruns ; 48, 5-8 (= *SVF* II n° 948).
3. *Enn.* III 1, 7, 13-15 : αἵ τε γὰρ φαντασίαι, τοῖς προηγησαμένοις αἵ τε ὁρμαὶ κατὰ ταύτας ἔσονται.
4. *Enn.* III 1, 7, 15 : ὄνομά τε μόνον τὸ ἐφ' ἡμῖν ἔσται Cf. *De fato* 29, 27-30, 1 : μηδὲν πλέον τοῦ ἐπ'αὐτοῖς ὀνόματος τηροῦντας αὐτοῖς.
5. P. Henry et H.-R. Schwyzer notent également, dans leur édition : *Enn.* VI 8, 1, 33-34 = *De fato* 183, 27-30 (30, 11-15) et 185, 13 (33, 2-3) ; *Enn.* VI 8, 2, 6-9 = *De fato* 183, 30-184, 9 (30, 15-31, 7) ; *Enn.* VI 8, 2, 21-25 = *De fato* 184, 15-19 (31, 16-21).

e) *Calcidius* (ɪvᵉ s. p. J.-C.).

Dans son commentaire du *Timée*, Calcidius aborde le problème du destin (§§ 142-177), et il formule un certain nombre de propositions qui sont en accord — parfois presque à la lettre — avec des formules de notre *De fato*. J. H. Waszink a, dans son édition, soigneusement noté ces références [1]. Cependant le commentateur latin n'a vraisemblablement pas utilisé directement le texte grec, ou même une version latine du *De fato*. P. W. Switalski pensait déjà qu'il n'y avait pas, dans le commentaire de Calcicius, d'emprunt direct aux textes de l'Exégète [2] ; c'est là une certitude pour Waszink, qui propose de voir dans Porphyre l'intermédiaire entre Alexandre et Calcidius [3]. A ce compte, on ne peut songer à faire usage du Commentaire du Timée pour l'édition du *De fato* [4].

1. Voir l'apparat de la magnifique édition du *Plato Latinus* IV, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, in societatem operis coniuncto P. J. Jensen, edidit J. H. Waszink, Londres et Leyde 1952, §§ 153 à 175 — Les chapitres du *De fato*, rapprochés de 19 passages du commentaire, sont les suivants : 7, 8, 9, 16, 17, 25, 30, 31, 34, 35, 36.
2. B. W. Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, Bd. III, Heft 6, Münster, 1902, p. 94-95.
3. J. H. Waszink, *op. cit.*, p. ʟxɪɪɪ et xc, est d'avis que Porphyre, source de Némésius, a pu être aussi l'intermédiaire entre Alexandre et Calcidius. Proclus, *in Tim.* III 272, 16-20 cite une opinion de Porphyre, sur le destin, opinion qui pourrait provenir d'un traité *De fato*, dont A. Gercke avait soupçonné l'existence [Cf. A. Gercke, « Eine platonische Quelle des Neoplatonismus. 2. Chalcidius und Pseudoplutarch », *Rheinisches Museum*, n.S. 41, 1886 (p. 269-279) p. 278] ; H. Krause, *Studia Neoplatonica*, Leipzig, 1904, p. 44, a justifié cette opinion de Gercke.
4. Aucun des 17 passages du *De fato* d'Alexandre auxquels ait référence l'édition de Calcidius n'est citation textuelle.

Chapitre V

ÉDITIONS ET TRADUCTIONS DU *DE FATO*

N.B. Ce chapitre aurait pu faire l'objet de longs développements sur les imprimés grecs d'Alexandre d'Aphrodise, leurs sources et leur présentation. Cela pourrait faire l'objet d'une étude séparée. Il ne semble pas que ce soit le lieu de ce travail. L'édition présente n'implique nullement les résultats d'une telle réflexion.

I. — *Les éditions du texte grec du* Περὶ εἱμαρμένης·

1534. — La première édition du *De fato* est l'œuvre de Victor Trincavelli. Elle est éditée par les Alde, à Venise, avec les Paraphrases et les Discours de Thémistius. Le titre en est : Τὰ τοῦ Θεμιστίου εὐφραδοῦς ἅπαντα, τουτέστι παραφράσεις καὶ λόγοι· Ἀλεξάνδρου Ἀφροδισιέως περὶ ψυχῆς βιβλία δύο καὶ περὶ εἱμαρμένης ἕν· Bruns a relevé les leçons de cette édition, sigle a[1].

1536. — Seconde édition, par le même Victor Trincavelli. Ζητήματα Ἀλεξάνδρου τοῦ Ἀφροδισιέως φυσικά, περὶ ψυχῆς, ἐθικά. Elle est imprimée par Bartolomeo Zanetti.

1588. — Chez Mylander, à Rostock, une nouvelle édition, par J. Caselius : Ἀλεξάνδρου Ἀφροδισιέως πρὸς τοὺς αὐτοκρατόρας περὶ εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν.

1658. — Un Anonyme donne, chez Roycroft, à Londres, une édition, accompagnée d'une version latine. Pour la première fois, les extraits d'Eusèbe de Césarée sont utilisés pour l'émendation du texte d'Alexandre.

1824. — Orelli, à Zurich, donne le texte grec du *De fato*, avec d'autres traités ou extraits concernant le problème du destin. Il accompagne son édition de la version latine de Grotius. Caspar Orelli ajoute de nombreuses conjectures sur le texte.

1892. — Édition I. Bruns, Suppl. gr. II 2, Berlin. Première

édition qui tienne compte à la fois des mss. grecs et des éditions anciennes.

1931. — A. FitzGerald, *Alexander of Aphrodisias on Destiny*, addressed to the Emperors, translated in English, Londres, Scholartis Press.

Cette édition posthume donne un *Lesetext*, qui reproduit l'édition de Bruns, avec ses fautes (ainsi καθορθοῦν de 206, 12-13, p. 142, 6), pages paires, de 10 à 162. La version anglaise est très étroitement dépendante de la traduction française de J. F. Nourrisson (voir ci-après).

II. — *Les traductions latines du De fato* [1].

xiiie siècle. — Une traduction latine, restée longtemps ignorée, est conservée dans trois mss. Vraisemblablement due à Guillaume de Moerbeke, elle offre l'intérêt d'avoir été faite sur une copie grecque en onciales, présentant une tradition différente de celle qui est représentée par le prototype de la tradition grecque, le cod. V. Éditée en 1963, à Paris, chez Vrin.

1516. — Hieronymus Bagolinus, donne à Vérone, chez Andrea B., une traduction latine du *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise. Cette traduction, revue, sera plusieurs fois rééditée au xvie siècle.

1541. — H. Bagolinus et J. B. Bagolinus, rééditent chez Scott, à Venise, la traduction de 1516, modifiée quelque peu.

1544. — G. Hervet, publie chez A. et J. Huguetan, à Lyon, une traduction latine [2].

1546. — Réédition de la version de Bagolinus.

1. On consultera l'article de F. Cranz, « The Prefaces to the Greek Editions and Latin Translation of Alexander of Aphrodisias, 1450 to 1575 », *Proceedings of the American Philological Society* 112, 1958, p. 510-546.

2. Voici l'intitulé de cette édition : *Alexandri Aphrodisaei De fato et de eo quod est in nostra potestate, liber unus a Gentiano Herveto Aurelio versus et christianissimo regi dicatus*, Lugduni, **1544.**

1549. — Réédition de la version de Bagolinus, chez Scott, Venise.

1552. — Réédition de la version de Bagolinus (?).

1555. — Nouvelle édition chez J. Gryphius, à Venise, de la traduction de Bagolinus.

1559. — H. Scott, publie à nouveau, à Venise, la version de Bagolinus.

1624. — H. Grotius édite sa traduction latine du *De fato*, dans son *Philosophorum veterum de fato et de eo quod in nostra est potestate collectae partim et de graeco versae*, Paris 1624.

1648. — Réédition, chez Elzevir, Leyde, de la version de Grotius.

1658. — L'Anonyme de Londres édite une version latine très voisine de celle de Grotius, avec le grec dont il donne une édition très neuve [1].

1679. — Réédition de la version de Grotius à Londres.

1824. — Orelli donne, à Zurich, un ouvrage contenent : *Alexandri Aphrodisiensis, Ammonii Hermiae filii, Plotini, Bardesanis Syri, et Georgii Gemisti Plethonis De fato quae supersunt graeca...* où la traduction de H. Grotius est éditée.

III. — *Les traductions du De fato en langues modernes.*

1782. — J. G. Schulthess, dans sa *Bibliothek der Griechischen Philosophen, publiée à Zurich*, donne, p. 151-240 du t. IV, une traduction allemande du *De fato*.

1870. — J.-F. Nourrisson, accompagne d'une traduction française, faite sur l'édition d'Orelli, son *De la Liberté*

1. L'édition de Londres a un double titre : 'Αλεξάνδρου 'Αφροδισιέως πρὸς τοὺς αὐτοκράτορας περὶ εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ'ἡμῖν.
Alexandri Aphrodisiensis ad Imperatores de fato et de eo quod nostrae potestatis est. Cui accessit, 'Αμμωνίου τοῦ 'Ερμείου εἰς τὸ τοῦ 'Αριστοτέλους περὶ ἑρμηνείας τμῆμα δεύτερον ὑπόμνημα. Londini, Typis Thomas Roycroft, Impensis Jo. Martin, Jacobi Allestrye, & Tho. Dicas, ad insigne Campanae in Coemiterio D. Pauli, 1658.

et du Hasard, essai sur Alexandre d'Aphrodisias. (Toutes les éditions ne donnent pas l'avant-propos, de VIII pages, qui précise que cet essai a été lu aux séances du 22 janvier et du 5 février 1870 par l'auteur) [1].

1931. — Traduction anglaise, posthume, de A. Fitz-Gerald, à Londres, par les soins de A. Souter.

1961. — N. I. Boussoulas, « Alexandre d'Aphrodise, Traité du Destin et de ce qui dépend de nous, traduction française » dans *Analecta* publiée par l'Institut d'Études orientales de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie, nº 10, 1961, p. 80-135.

1983. — R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias On Fate*, G. Duckworth, Londres. Traduction avec commentaire, accompagnée de petits textes d'Alexandre relatifs au destin et à la « responsabilité » (*Opusculum, Mantissa* 169, 34-172, 15 ; 172, 16-175, 32, *Quaestiones* II 4. 5 ; III 13) avec corrections, et notes critiques à l'édition de Bruns [2].

1. Sur Jean-Félix Nourrisson, cf. la biographie hagiographique due à Henry Thédenat, *Une Carrière universitaire*, Jean Félix Nourrisson, membre de l'Institut, 1825-1899, Paris, 1901.

2. De cet important travail, paru alors que le présent ouvrage était sous presse, il m'a été impossible de tenir compte autant qu'il eût été souhaitable.

Chapitre VI

La présente édition.

L'édition du περὶ εἱμαρμένης qui est ici présentée, ne prétend pas remplacer l'édition donnée par I. Bruns dans le Supplementum Aristotelicum de l'Académie de Berlin. Le savant allemand avait utilisé tous les manuscrits de lui connus — mais dont, pour certains, il n'avait qu'un collationnement partiel, et de seconde main — auxquels il avait adjoint les éditions antérieures : les deux éditions de Trincavelli, 1534 et 1536, l'édition anonyme de Londres, 1658, et celle d'Orelli, 1824. Il avait tenu compte de la plupart des codex du xve et du xvie siècle, tout en sachant que beaucoup de leurs leçons n'étaient que conjectures (c'est le cas de B^1).

Les principes de la présente édition sont tout autres. On a vu que le cod. V était un exemplaire de translittération — ce que Bruns avait déjà reconnu. Cette particularité doit permettre, en cas de fautes textuelles, de tenter de remédier à cette faute en en cherchant la cause dans le fait que le modèle était une copie en onciales. Par chance, le cod. V révèle, à qui cherche à le voir, que son modèle, que j'ai appelé Δ, était copié en lignes d'environ 16 lettres, ce qui peut, en certains cas, fournir un principe d'explication des fautes du copiste qui translittérait en minuscule le texte offert par ce modèle. En conséquence, la tâche de l'éditeur est d'essayer de publier ce *modèle perdu*, l'archétype Δ.

La découverte d'une version latine médiévale, dont le sigle 𝔊 représente le texte critique, établi à partir des trois manuscrits actuellement connus, ouvre, dans une direction nouvelle, le travail de l'éditeur. Une lecture rapide permet de constater que 𝔊 est indépendant de V, et de son modèle Δ. Un examen plus approfondi révèle que 𝔊 est une version faite sur un modèle en onciales. J'ai appelé Γ cet archétype perdu, qui a servi de base à la traduction latine. Indépendamment du fait que 𝔊 confirme la mise en lignes de 16 lettres de l'archétype Δ, les caractères de la version latine permettent, dans la plupart des cas, de reconstituer avec précision le grec de l'archétype Γ. La tâche de l'éditeur est de chercher à reconstituer le grec de cet archétype, et de tenir compte de ce deuxième manuscrit perdu pour améliorer le texte grec donné par le cod. V.

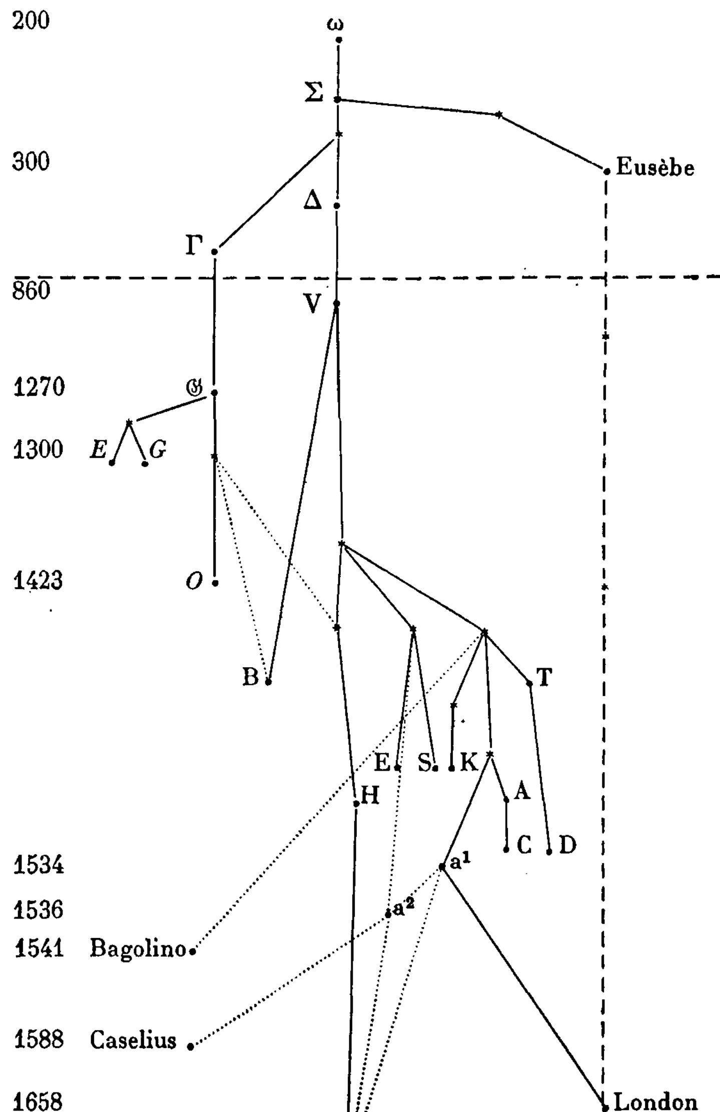
Ainsi, primitivement, cette édition ne devait comprendre que les deux textes de V et de 𝔊, et viser à donner, à l'aide des deux archétypes perdus, un texte aussi lisible que possible. Mais, ce projet n'est pas totalement réalisable : il reste des passages qui résistent à l'intelligibilité, des fautes qui échappent à l'explication. C'est pourquoi on a cru devoir tenir compte, également, des *recentiores*, c'est-à-dire des manuscrits qui dépendent de V. Peut-être la pureté de la tradition grecque n'est-elle pas aussi grande que Bruns l'avait imaginé. Un certain nombre de leçons des *recentiores*, en particulier de B^2, sont en consonance avec 𝔊, et pourraient provenir d'une contamination avec la version latine elle-même. D'où l'impression que la tradition de certains des *recentiores* est mêlée.

Un essai de stemma est ici présenté, qui permet de se représenter les rapports entre les *codex* et les premières éditions.

Seuls les *Marciani* (V B S) et les *Parisini* (A C), ont été collationnés sur place — et souvent revus sur microfilms. Les autres manuscrits ont été collationnés sur microfilms fournis par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes.

L'apparat utilise les sigles de Bruns, auxquels il ajoute le sigle qui représente l'édition de la version latine : 𝔊.

Ce m'est un devoir de remercier mon réviseur dont la diligence acribie a remédié à bien des fautes de l'éditeur ; A. Wartelle n'a aucune responsabilité dans les erreurs qui subsistent dans ce travail.



Bibliographie

Auteurs anciens.

ALEXANDRE D'APHRODISE, *Praeter Commentaria Scripta minora, De anima cum mantissa*, ed. I. Bruns, Suppl. ar. II 1, Berlin, 1887.

—, *Quaestiones, De fato, De mixtione*, ed. I. Bruns Suppl. ar. II 2, Berlin, 1892.

—, *De fato ad imperatores*, version latine, ed. P. Thillet, Paris, 1963.

—, *De mixtione*, version anglaise par R. B. TODD, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, Leyde, 1976.

—, *in Metaphysica*, ed. M. Hayduck, C.A.G. I, Berlin, 1891.

—, *in Aristotelis Analyticorum priorum librum I Commentarium*, ed. M. Wallies, C.A.G. II 1, Berlin, 1883.

—, *in Ar. Topicorum libros octo comm.*, ed. M. Wallies, Berlin, 1891.

—, *in Ar. Meteorologicorum libros comm.*, ed. M. Hayduck, C.A.G. III 2, Berlin, 1899.

—, *in librum De sensu comm.*, ed. P. Wendland, C.A.G. III 1, Berlin, 1901.

—, *Commentaire sur les Météores d'Aristote*, trad. de Guillaume de Moerbeke, éd. A. J. Smet, Paris Louvain, 1968.

—, *The Refutation... of Galen's Treatise on the Theory of Motion*, version arabe, voir M. RESCHER et N. E. MARMURA.

—, *De Providentia*, version arabe, éd. et trad. H.-J. Ruland : *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias über die Vorsehung und über das liberum arbitrium*, Diss. Saarbrücken, 1976 (offset).

Pseudo-ALEXANDRE D'APHRODISE, *in Ar. Sophisticos elenchos comment.* ed. A. Busse, C.A.G. II 3, Berlin, 1888.

AMMONIUS, *in Aristotelis de interpretatione comm.*, ed. A. Busse, C.A.G. IV 5, Berlin, 1897.

Pseudo-Ammonius, *in Ar. Categorias comm.* ed. A. Busse, C.A.G. IV 4, Berlin, 1895.

—, *In Ar. Analyt. pr. libr. I comm.* ed. M. Wallies, C.A.G. IV 6, Berlin, 1899.

Anaximène de Lampsaque, *Ars rhetorica* (= Ps.-Aristote, *Rhetor. ad Alex.*), ed. M. Fuhrmann ; Leipzig, 1966.

Aristote, *Categoriae et lib. de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford, 1949.

Aristote, *Analytica priora et posteriora*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford, 1964.

—, *Topica et Sophistici elenchi*, ed. W. D. Ross, Oxford, 1958.

—, *De anima*, ed. W. D. Ross, Oxford 1956.

—, *De Caelo*, ed. D. J. Allan, Oxford, 1936.

—, *Physica*, ed. W. D. Ross, Oxford, 1950.

—, *Metaphysica*, ed. W. Jeager, Oxford, 1957.

—, *Histoire des animaux*, éd. P. Louis, 3 vol., Paris, 1964, 1968, 1969.

—, *Topiques*, éd. J. Brunschwig, t. I, Paris, 1967.

—, *De l'âme*, éd. A. Jannone & E. Barbotin, Paris, 1966.

—, *Du ciel*, éd. P. Moraux, Paris, 1965.

—, *Metaphysics*, éd. et comm. W. D. Ross, Oxford[4], 1958.

—, *La metafisica*, trad. et comm. G. Reale, Naples, 1968.

Athénée, *Deipnosophistes*, éd. Ch. B. Gulick, Loeb ser., Londres, 1927-41.

Augustin, *La Cité de Dieu*, texte latin et trad. fr. par Pierre de Labriolle, t. I, Paris, 1957.

Aulu-Gelle, *Noctes Atticae*, ed. M. Hertz, C. Hosius, Leipzig, 1903.

—, *Les Nuits attiques*, I-X, éd. R. Marache, 2 vol., Paris, 1967, 1978.

Averroès (Ibn Rušd), Tafsīr mā ba^{c}d aṭ-ṭabī^{c}a, éd. M. Bouyges, 4 vol., Beyrouth, 1938-1952.

—, *Talhīç Kitāb al-Maqoulāt*, éd. M. Bouyges, Beyrouth, 1932.

Calcidius, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, in societatem operis coniuncto P. J. Jensen, ed. J. H. Waszink (Corpus Platonicum medii aevi ; Plato latinus, vol. 4), Londres-Leyde 1962.

Cicéron, *De Divinatione*, ed. A. S. Pease, Univ. of Illinois, Urbana, 1920, réimp. W. B. Darmstadt, 1968.

—, *De Natura Deorum*, ed. A. S. Pease, 2 vol., Cambridge (Mass.) 1955-1958, réimp. W. B. Darmstadt, 1968.

—, *De fato, Traité du destin*, éd. A. Yon, Paris, 1933.

—, *Ueber das Fatum*, éd. K. Bayer (avec le comm. de H. Turnèbe, 1552), Munich[2], 1963.

Clément d'Alexandrie, *Stromata*, ed. O. Stählin, Berlin 1905-38.

Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum*, ed. Migne, P.G. vol. 76.

David, *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen comm.*, ed. A. Busse, C.A.G. XVIII 2, Berlin, 1904.

Dexippe, *in Cat. comment.*, ed. A. Busse, C.A.G. IV 2, Berlin, 1888.

Diodore de Tarse, *Adversus Fatum*, ap. Photius, *Bibl.* cod. 223.

Diogène Laërce, *Vitae Philosophorum*, ed. H. S. Long 2 vol., Oxford, 1964.

Elias, *in Porphyrii Isagogen et Ar. Cat.* ; ed. A. Busse, C.A.G. XVIII 1, Berlin, 1900.

Épictète, *Entretiens*, éd. J. Souilhé et A. Jagu (vol. III & IV) 4 vol. Paris, 1943-65.

Étienne de Byzance, ed. Meineke, Berlin, 1849.

Eusèbe, *Praeparatio Evangelica*, ed. K. Mras (Die griechischen Christlicher Schriftsteller der ersten Jahrhundert VIII 1.2) Berlin, 1954.

Al-Fārâbi, *Commentary on Aristotle's « De Interpretatione »*, éd. W. Kutsch & P. Marrow, Beyrouth, 1960.

Galien, *Opera omnia*, ed. Kühn, 2 vol. Leipzig 1821-33.

—, *Scripta minora*, ed. J. Marquardt, I. Müller, G. Helmreich, 3 vol. Leipzig, 1884, 1891, 1893 ; réimp. Amsterdam, 1967.

—, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, ed. Phillip de Lacy C.M.G. V 4, 1, 2, Berlin, 1978, 1980.

Hiéroclès, *De la Providence et du Destin*, ap. Photius, *Bibliothèque*, codd. 214 et 251, éd. R. Henry, t. III, Paris, 1962, p. 125-130, t. VII, Paris, 1974, p. 189-206.

Julien, *Discours*, t. I 1, éd. J. Bidez, Paris, 1932, t. II 1, éd. G. Rochefort, Paris, 1963, t. II 2, éd. G. Lacombrade, Paris, 1964.

Lucien, *Eunuque*, éd. A, M. Hamon (Loeb, vol. V, nº 302), Londres, 1936.

Marc-Aurèle, *Pensées*, éd. A. I. Trannoy, Paris, 1925.

—, *The Meditations*, éd. A. S. L. Farquharson, 2 vol. Oxford, 1944, 2e éd. Oxford, 1968.

Michel d'Éphèse, *in Parva Naturalia comm.*, ed. P. Wendland C.A.G. XXII 1, Berlin, 1903.

—, *in Metaphysica*, ap. Alexandre d'Aphrodise, ed. M. Hayduck, C.A.G. I, Berlin, 1891.

Philopon, *in Ar. De anima libros comm.*, ed. M. Hayduck, C.A.G. XV, Berlin, 1897.

—, *in Ar. Analytica pr. comm.*, ed. M. Wallies, C.A.G. XIII 2, Berlin, 1905.

—, *in Ar. Physicorum libros tres priores comment.* ed. H. Vitelli, C.A.G. XVI, Berlin, 1887.

—, *in Ar. Physicorum libros quinque posteriores comm.* ed. H. Vitelli, C.A.G. XVII, Berlin, 1888.

—, *De aeternitate mundi*, ed. H. Rabe, Leipzig, 1899.

Philostrate, *Vitae Sophistarum*, ed. W. C. Wright, (Loeb ser.) Londres, 1921.

—, *The Life of Apollonius of Tyane*, ed. F. C. Conybeare, 2 vol., (Loeb ser.), Londres, 1912.

Photius, *Bibliothèque*, éd. R. Henry, 8 vol., Paris :
codd. 1-83, vol. I, 1959.
84-185, vol. II, 1960.
186-222, vol. III, 1962.
223-229, vol. IV, 1965.
230-241, vol. V, 1967.

codd. 242-245, vol. VI, 1971.
246-256, vol. VII, 1974.
257-280, vol. VIII, 1977.

Platon, *Apologie de Socrate*, éd. M. Croiset, B.-L. t. I, Paris², 1941.

—, *Phèdre*, éd. L. Robin, B.-L. t. IV 3, Paris, 1933.

Plutarque, *Moralia*, ed. Paton-Wegehaupt, t. I, Leipzig, 1925.

—, *Vie de Coriolan*, éd. R. Flacelière, t. III, Paris, 1964.

Pseudo-Plutarque, *De fato*, ed. E. Valgiglio, Rome, 1964.

Plethon, Georges Gémiste, *Traité des Lois* ou Recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage. Texte revu sur les mss, précédé d'une Notice historique et critique, et augmenté d'un choix de pièces justificatives, la plupart inédites, par C. Alexandre, traduit par A. Pellissier, Paris, 1857, Réimp. Amsterdam, 1966.

Plotin, *Ennéades*, éd. E. Bréhier, texte gr., trad. fr., notices, 7 vol., Paris, B.-L., 1924-1938.

—, *Opera*, ed. P. Henry & H.-R. Schwyzer, Tomus I, *Enn.* I-III, Louvain, 1951 ; tomus II, *Enn.* IV-V et Plotiniana Arabica, anglice vertit G. Lewis, Paris-Bruxelles, 1959 ; tomus III, *Enn.* VI, Bruxelles-Liège, 1973.

Polybe, *Histoires*, l. I, éd. P. Pedech, Paris, B.-L., 1969.

Porphyre, *Vita Plotini*, ap. Plotin, *Opera*, ed. Henry-Schwyzer, t. I.

Posidonius, *The Fragments*, éd. L. Edelstein & I. G. Kidd, t. I, Cambridge, 1972.

Proclus, *Opera inedita*, ed. Victor Cousin, Paris², 1864.

—, *Théologie platonicienne*, éd. H. D. Saffrey-L. G. W. Westerink, Paris, vol. I, 1968, vol. II, 1974, vol. III, 1978.

—, *Tria Opuscula*, ed. H. Boese, Berlin, 1960. La traduction française des deux premiers opuscules est éditée par D. Isaac, Proclus, *Trois études sur la Providence*, Paris, Belles-Lettres, I, 1977, II, 1979.

Quintilien, *Institutio oratoria*, ed. H. Rahn, 2 vol., Darmstadt 1972.

Scholia Aristotelis, ed. C. Brandis (Bekker, t. IV), Berlin, 1836.

Sénèque, *De Clementia*, ed. F. Préchac, Paris, 1925.

Simplicius, *in Aristotelis de Caelo commentaria*, ed. I. L. Heiberg, C.A.G. VII, Berlin, 1894.

—, *in Ar. Categorias comm.*, ed. C. Kalbfleish, C.A.G. VIII, Berlin, 1907.

—, *in Ar. Physicorum libros quattuor priores*, ed. H. Diels, C.A.G. IX, Berlin, 1882.

—, *in Ar. Physic. lib. quat. posteriores*, ed. H. Diels, C.A.G. X, Berlin, 1895.

—, *in Ar. De anima comm.*, ed. M. Hayduck, C.A.G. XI, Berlin, 1882.

Suidas, *Lexicon*, ed. A. Adler, 5 vol., Leipzig, 1903-24.

Syrianus, in Metaphysica commentaria, ed. G. Kroll, C.A.G. VI 1, Berlin, 1902.

Tatien, *Oratio ad Graecos*, ed. E. Schwartz, Leipzig, 1889.

—, *Discours aux Grecs*, trad. A. Puech, Paris, 1903.

Thémistius, *in libros Ar. de anima paraphrasis*, ed. R. Heinze, C.A.G. V 3, Berlin, 1899.

Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, éd. P. Canivet, (Sources chrétiennes 57), 2 vol. Paris, 1958.

Theophraste, *Caractères*, éd. O. Navarre, Paris, 1931.

—, *De igne*, éd. V. Coutant, Assen, 1971.

Documents, articles, auteurs modernes.

Abu 'l-wafâ' Al-Mubaššir ibn Fâtik, *Muhtār al-Ḥikam* (Los Bocados de Oro) éd. Ar. Badawi (Publications de l'Institut égyptien d'études islamiques) Madrid, 1958. (= Mubaššir).

Adorno, F. « Nota sul significato di τύχη in Aristotele Fisica II, 195b 31-198a 13 », *Dialoghi di Archeologia* 1, 1967, p. 82-92.

Alföldi, A. « Insignen und Tracht des Römischer Kaiser » *Mitteilungen des deutschen archäologischen Institute*, Römische Abteilung, 50, 1935, p. 1-171.

Apelt, O. « Die kleine Schriften des Alexander von Aphrodisias », *Rheinisches Museum* 49, 1894, p. 59-71.

Apelt, O. « Kritische Bemerkungen », *Jahresbericht über das Gymnasium Carolo-Alexandrinum zu Jena* von Ostern 1905 bis Ostern 1906, Progr. Nr 843, Iéna 1906, p. 3-22.

Arnim, H. von, « Textkritisches zu Alexander von Aphrodisias », *Wiener Studien* 22, 1900, p. 1-10.

—, « Die stoische Lehre vom Fatum und Willensfreiheit », Beilage zu dem 18. Jahresbericht d. philosophisch Gesellschaft an der Universität Wien, 1905.

Arnold, E. V. *Roman Stoicism*, Cambridge, 1911.

Arpe, P. F. *Theatrum Fati*, sive notitia scriptorum de Providentia, Fortuna et Fato, Rotterdam, 1712.

Avotin, Ivars, « The Sophist Aristocles and the Grammarian Phrynicos », *La Parola del Passato*, 1978, p. 181-191.

Babelon, J. *Les Impératrices syriennes*, Paris, 1957.

Badawi, A. R., *Arisṭū ᶜinda 'l-ᶜArab*, Le Caire, 1947.

—, *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1968.

Bardong, K. « Beiträge zur Hippokrates- und Galensforschung », *Nachrichten von der Akad. d. Wiss. in Göttingen*, Phil.-hist. Kl., 1962 (7), p. 577-640.

—, *Galeni, De causis procatarcticis libellus*, Leipzig 1937.

Bazàn, B. C. « L'authenticité du *De intellectu* attribué à Alexandre d'Aphrodise », *Revue philosophique de Louvain* 71, 1973, p. 468-487.

Belaval, Y. « Sur la Liberté stoïcienne », *Kant-Studien* 67, 1976, p. 333-338.

Bergsträsser, C. *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galen-Uebersetzungen*, Leipzig, 1925.

—, *Neue Materialien zu Hunain ibn Ishaq's Galen-Bibliographie*, Leipzig, 1932.

BIRLEY, A. *Septimius Severus*, the African Emperor, Londres, 1971.

AL-BIRUNI, *Alberuni's India...* an English edition by E. SACHAU, 2 vol., Londres, 1887-88 ; 2e éd. Londres, 1910.

BLUMENTHAL, H. J. « Plotinus *Ennead* IV, 3, 20-21 and its Sources : Alexander, Aristotle and Others », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50, 1968, p. 254-261.

BONAVENTURA PISTORIO, P. C. *Fato e Divinità nel Mundo Greco*, Palerme, 1954.

BOULANGER, A. *Aelius Aristide et la Sophistique dans la Province d'Asie au IIe siècle de notre ère*, Paris, 1923.

BOUSSOULAS, N. I. « Alexandre d'Aphrodise, Traité du Destin et de ce qui dépend de nous, traduction française », in *Analecta* (Publ. de l'Institut d'Études orientales de la Bibl. patriarcale d'Alexandrie), 10, 1961, p. 80-135.

BOUYGES, M. Voir « AVERROÈS ».

BREHIER, E., *La Théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*, Paris, 1928².

—, *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, Paris, 1951².

BROCKER, M. *Aristoteles als Alexanders lehrer in der Legende*, Bonn. 1965.

BRÜHL, A. « Le souvenir d'Alexandre le Grand et les Romains », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome* 47, 1930, p. 201-221.

BRUNS, I. « Studien zu Alexander von Aphrodisias. I. Der Begriff des Möglichen und die Stoa, » *Rheinisches Museum* 44, 1889, p. 613-630.

—, « Interpretationes variae (III) ». *Diei natalis... Guilelmi II, Germanorum Imperatoris*, Kiel 1893, p. 14-17.

CLARK, A. C., *The Descent of Manuscripts*, Oxford, 1918.

CRANZ, F. E. « The Prefaces to the Greek Editions and Latin Translations of Alexander of Aphrodisias, 1450 to 1575 », *TAPhA* 102, 1958, p. 510-546.

DE CORTE, M. *Le Commentaire de Jean Philopon sur le troisième livre* du « Traité de l'âme » d'Aristote, Paris, 1934.

DEICHGRABER, K. Voir : DIETRICH, A., 1964.

DEN BOEFT, J. *Calcidius on Fate* (Philosophia antiqua, 18) Leyde, 1970.

DIETRICH, A. « Die arabische Version einer unbekannten Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Differentia specifica » *Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen*, I, Phil.-hist. Kl., 1964, nº 2, p. 85-148.

DILLER, A. « The Scholia on Strabo », *Traditio* 10, 1954, p. 29-50.

DONINI, P. L. « Il *De anima* di Alessandro di Afrodisia e Michele Efesio », *Rivista di filologia e di istruzione classica* 96, 1968, p. 316-323.

—, « Note al περὶ εἱμαρμένης di Alessandro di Afrodisia » *id.* 97, 1969, p. 298-313.

—, « L'anima e gli elementi del *De anima* di Alessandro di Afrodisia », *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, II Cl. di Sc. Mor., Stor. e Filol. 105, 1971, p. 61-107.

—, « Crissipo e la nozione del possibile », *Rivista di filologia italiana e di istruzione classica*, 101, 1973, p. 333-51.

—, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Turin, 1974.

—, « Fato e volonta umana in Crisippo », *Atti della Accad. d. sc. di Torino*, II, cl. d. sc. mor. stor. e filol. 109, 1975, p. 187-230.

—, « Stoici e Megarici nel *De Fato* di Alessandro di Afrodisia ? » *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, ed. G. Giannantoni, Bologne, 1977, p. 173-194.

DÜRING, I. *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957,

ETHERIDGE, S. G. « Aristotle's Practical Syllogism and Necessity », *Philologus* 112, 1968, p. 20-42.

FABRICIUS, I. A. *Bibliotheca graeca*, 4e éd. t. I-XII, Hambourg 1790-1809.

FINNEGAN, J. « Texte arabe du περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise », *Mélanges de l'Université S. Joseph*, Beyrouth, 33, 1956, p. 159-202.

FitzGerald, A. *Alexander of Aphrodisias, On destiny, addressed to the Emperors.* Greek text, translated into English, Londres, 1931.

Fonsegrive, G. « Les traités *De fato* », *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, n.s. 2, 1885, p. 311-320.

Freudenthal, J. « Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles, untersucht und übersetzt, mit Beiträgen zur Erlaüterung des arabischen Textes von S. Fränkel », *Abhandlungen der berliner Akademie der Wissenschaften*, 1885.

Furlani, G. « Le Questioni filosofiche di Abī Zakarīyā Yaḥya b. ᶜAdi » *Rivista di Studi Orientali*, 8, 1919-1920, p. 157-162.

Gätje, H. « Die arabische Uebersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Farbe », *Nachrichten der Akademie d. Wiss. in Göttingen 1967* (10), p. 341-382.

—, *Studien zur Ueberlieferung der aristotelischen Psychologie in Islam* (Annales Universitatis Saraviensis Bd. 12), Heidelberg, 1971.

Gauthier, R. A. et Jolif, J. Y. *Aristote, L'Éthique à Nicomaque*, Introd, trad. et comment, 2 tomes, 4 vol., 2e éd., Louvain-Paris, 1970.

Gercke, A. *Chrysippea*, Jahrbuch für Classical Philologie, Suppl. XIV, Leipzig, 1885.

—, art. « Alexander von Aphrodisias, 93, P.-W, *R.-E.*

Gould, J. B. *The Philosophy of Chrysippus*, Leyde, 1970.

Grabmann, M. « Mittelalteriche lateinische Uebesetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios », *Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. d. Wiss.*, Phil.-hist. Kl., 1929 (7).

Grant, R. M. « Greek Literature in the Treatise De Trinitate and Cyril *Contra Julianum* », *Journal of Theological Studies* 15, 1964, p. 265-79.

Guillermit, L. & Vuillemin, J. *Le Sens du destin* (Être et penser 21), Neuchâtel, 1948.

Gundel, W. *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Giessen, 1914.

Hackforth, R. « Notes on Some Passages of Alexander Aphrodisiensis *De fato* », Classical Quartrely 40, 1946, p. 37-44.

Hamelin, O. *Le Système d'Aristote* (éd. L. Robin), Paris², 1931.

—, *Sur le 'De fato'* (éd. M. Conche), Villiers-sur-Mer, 1978.

Humbert, J. *Syntaxe grecque*, 3e éd., Paris, 1973.

Hunger, H. *Katalog der griechischen Handschriften der Österreischen Nationalbibliothek*, Teill, Vienne, 1961.

Ibn Nadim, *Al-Fihrist*, éd. G. Flügel, J. Rodigen, A. Müller, Leipzig, 1871-1872.

Ibn Abi Usaybiᶜa, *ᶜUyūn al-anbā ' fī ṭabaqāt al-aṭṭbbā'*, éd. A. Müller, Le Caire, 1882.

Ideler, I. L. *Physici et medici graeci minores*, Berlin, 1841.

Ilberg, J. « Auss Galen Praxis. Ein Kulturbild aus der Römischen Kaiserzeit », *Neue Jahrbuch* 15, 1905, p. 276-312.

—, « Ueber die Schriftstellerei des Klaudios Galenos » *Rheinisches Museum*, 44, 1889, p. 207-239.
47, 1892, p. 489-514.
51, 1896, p. 165-196.
52, 1897, p. 591-623.

Irigoin, J. « L'Aristote de Vienne », *Jahrburg der Oesterreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, 6, 1957, p. 5-10.

—, « Pour une étude des centres de copies byzantins », *Scriptorium* 12, 1958, p. 208-227.

—, « Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (ixe siècle »), *Cahiers de Civilisations médiévale*, 5, 1962, p. 287-302.

Jadaane, F. *L'Influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane* (Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth, 1re série 41), Beyrouth 1968.

Kampers, F. *Vom Werdegange der abendländer Kaiser-Mystik*, Leipzig, 1924.

KRAMER, J. « Aristoteles und die akademische Eidolehre », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55, 1973, p. 119-187. + Appendice, J. VAN ESS, p. 188-190.

KRAUS, P. *Jābir ibn Hayyān*, t. I, Le Caire, 1943, t. II, Le Caire, 1942.

LABOWSKY, L. « Bessarion Studies. 3. — William of Moerbeke's Manuscript of Alexander of Aphrodisias », *Mediaeval and Renaissance Studies* 5, 1961, p. 155-162.

LANGERBECK, H. « Zu Alexander von Aphrodisias *De fato*, c.X », *Hermes* 71, 1936, p. 473-474.

LEWIN, B. « Notes sur un texte de Proclus en traduction arabe », *Orientalia Suecana* 4, 1955, p. 101-08.

LONG, A. A. « Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias *De fato* (I-XIV) », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 52, 1970, p. 247-268.

LONG, A. A. « Alexander of Aphrodisias De fato 190, 26 ff. », *Classical Quarterly*, 69, 1975, p. 158-159.

MARTIN, Th.-H. « Questions connexes sur deux Sosigènes, l'un astronome et l'autre péripatéticien, et sur deux péripatéticiens Alexandre, l'un d'Égée, l'autre d'Aphrodisias », *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, 1, 1879, p. 174-187.

MARTORANA, A. L. « Il maestro di Alessandro di Afrodisia », *Sofia* 36, 1968, p. 365-367.

MASAI, F. « Le *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise attribué à Pléthon », *Byzantion*, 33, 1963, p. 253-256.

MEYERHOF, M. « Von Alexandrien nach Baghdad », *Sitzungsberichte der preussisch. Akad. d. Wiss.*, Phil.-hist. Kl., 23, 1930.

MILNE, H. J. M. & SKEAT, T. C. *Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus*, including contribution by Douglas Cockerell, Londres, 1938.

MINIO-PALUELLO, L. « Note sull'Aristotele latino medievale : VIII. I primi Analitici : la redazione carnutense usata da Abelardo e la « vulgata » con scolii tradotti dal greco », *Rivista di filosofia neoscolastica* 46, 1954, p. 211-23.

—, « *id.* IX. Gli Elenchi Sofistici : redazioni contaminate con la ignota versione di Giacomo Veneto (?) ; frammenti dell'ignoto commento di Alessandro di Afrodisia tradotti in latino », *id.* p. 223-231.

—, « Note sull'Aristotele latino medievale, XIV. Frammenti del commento perduto d'Alessandro di Afrodisia ai *Secondi Analitici* tradotto da Giacomo Veneto, in un codice di Goffredo di Fontaines (Parigi, B.N. lat. 16080) », *Rivista di filosofia neoscolastica*, 54, 1962, p. 131-137.

MORAUX, P. *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, Paris, 1942.

—, « Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 49, 1967, p. 169-182.

—, « Alexander von Aphrodisias, Quaest. 2, 3 », *Hermes*, 95, 1967, p. 159-169.

—, *D'Aristote à Bessarion*, trois exposés sur l'histoire et la transmission de l'aristotélisme grec (Les conférences Charles de Koninck), Presses de l'Univ. Laval, 1970.

—, *Le Commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux Seconds Analytiques d'Aristote* (Peripatoi, Bd. 13), Berlin-New-York, 1979.

AL-MUBASSIR, voir : ABU 'L-WAFĀ'.

MÜLLER, I. « Ueber Galens Werk vom wissenschaftlichen Beweis », *Abhandlungen der Bayerisch Akad. der Wissensch.* Phil.-hist. Kl. 20, 1897, p. 403-478.

NOURRISSON, J. F. *De la liberté et du hasard.* Essai sur Alexandre d'Aphrodisias suivi du Traité du Destin et du libre pouvoir, aux Empereurs, traduit en français pour la première fois, Paris, s.d. (1870).

PACK, R. A. « A Passage in Alexander of Aphrodisias relating to the Theory of Tragedy », *American Journal of Philology* 58, 1937, p. 418-436.

—, « *Fate*, Chance, and Tragic Error », *id.* 60, 1939, p. 350-356.

PARET, R. « Notes bibliographiques sur quelques travaux récents consacrés aux premières traductions arabes

d'œuvres grecques. I, Œuvres philosophiques », *Byzantion* 29-30, 1959-60, p. 387-446.

PETERS, F. *Aristoteles Arabus*, Leyde, 1968.

PINES, S. « Une version arabe de trois propositions de la « Stoikheiôsis theologikê » de Proclus », *Oriens* 8, 1955, p. 195-203.

PINES, S. « Omne quod movetur necesse est ab aliquo moveri : A Refutation of Galen by Alexander of Aphrodisias, and the Theory of Motion », *Isis*, 52, 1961, p. 21-54.

—, « A New Fragment of Xenocrates and its Implications », *TAPhA* 51, 1951, p. 3-34.

AL-QIFTI, *Ta'-rīḫ al-Ḥukamā*, éd. J. LIPPERT, Leipzig, 1903.

REGENBOGEN, O. art. « Theophrastos », *R.-E.*, Suppl. VII, col. 1354-1562

RESCHER, N. & MARMURA, M. E. *The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise on the Theory of Motion*, Heydarabad, s.d. (1966), 2e éd. Londres, 1971.

ROBERT, L. « Inscriptions d'Aphrodisias », *Antiquité classique*, 35, 1966, p. 397-432.

ROBERT, L. & J. *La Carie*, histoire et géographie historique, avec le recueil des inscriptions antiques, 2 vol., Paris, 1954-55.

—, « Bulletin épigraphique », *Revue des Études grecques* 74, 1961, p. 119-268.

ROBIN, L. *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, 1944.

RODIER, G. « Conjectures sur le texte du *De fato* d'Alexandre d'Aphrodisias », *Revue de Philologie* 25, 1901, p. 66- 71.

ROSENTHAL, F. « Arabische Nachrichten über Zeno den Eleaten », *Orientalia* 6, 1937, p. 21-67.

—, « Iṣhāq b. Hunain's Ta'riḫ al-aṭibbā' », *Oriens* 7, 1954, p. 55-80.

SAFFREY, H. D. « Notes autographes du Cardinal Bessarion dans un manuscrit de Munich », *Byzantion* 35, 1965, p. 536-563.

SCHMIDT, H. *De Hermino Peripatetico*, Diss. Marbourg, 1907.

SCHULTHESS, J. G. *Bibliothek der griechischen Philosophie*, Vierter Band, Zurich 1782. Alexander von Aphrodisias von dem Schicksal und von der Freyheit Willens, p. 151-240. (Traduction allemande faite sur le grec et le latin de l'édition anonyme de Londres, 1658).

SEMENOV, A. A. *Sobranie vostočnyck rukopiseij Akademii Nauck Uzbeckskoj SSR*, t. III (Philosophie), Taschkent, 1955.

SETTIS, S. « Policleto fra σοφία e μουσική », *Rivista di filologia e di istruzione classica* 50, 1973, p. 303-317.

SINGER, Ch. *Galen*, *On Anatomical Procedures*, Oxford, 1956.

STROHMAIER, G. art. « Al-Iskandar al-Afrūdīsī », *Encyclopédie de l'Islam* [2], t. IV, Leyde, 1973, p. 134-136.

STROUX, J. « Die stoische Beurteilung Alexanders des. Grossens » *Philologus* 88, 1933, p. 222-240.

THEILER, W. « Tacitus und die antike Schicksalslehre », *Phylobolia für Peter von der Mühll*, Bâle, 1946, p. 35-90.

THERY, C. *Autour du décret de 1210 ; II : Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique* (Bibl. thomiste 7), Le Saulchoir-Kain, 1926.

THILLET, P. « Note sur le Gryllos, ouvrage du jeune Aristote », *Revue Philosophique* 82, 1957, p. 352-54.

—, « Un Traité inconnu d'Alexandre d'Aphrodise sur la Providence dans une version arabe inédite », *L'Homme et son destin* d'après les penseurs du moyen âge, Actes du 1er Congrès international de philosophie médiévale (Louvain-Bruxelles1958) Louvain-Paris 1960, p. 313-24.

—, « Les manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs », *Bulletin de l'Association G. Budé*, 1963, p. 351-355.

TODD, R. B. « *Alexander of Aphrodisias On Stoic Physics, A Study of the* ' De mixtione ' with preliminary essays,

text, transl. and commentary (Philosophia antiqua 28), Leyde 1976.

Valdenberg, V. « La théorie monarchique de Dion Chrysostome », *Revue des Études grecques* 40, 1927, p. 142-162.

Valgiglio, E. « Il fato nel pensiero classico antico », *Rivista di studi classici* 15, 1967, p. 305-330 ; 16, 1968, p. 56-84.

Vallette, P. *De Oenomao Cynico*, Paris, 1908.

Vancourt, R. *Les Derniers commentateurs alexandrins d'Aristote. L'École d'Olympiodore. Étienne d'Alexandrie*, Lille, 1941.

Van den Bergh, S. *Averroes*, *Tahāfut at-Tahāfut* (The Incoherence of Incoherence), 2 vol., Oxford, 1954.

Van Ess, J. « Ueber einige neue Fragmente des Alexander of Aphrodisias und des Proklos in arabischen Uebersetzunge », *Der Islam* 42, 1966, p. 148-168.

—, « Alexander von Aphrodisias, zur Wiederlegung der Behauptung des Xenocrates dass die Art von der Gattung ist und ihr auf naturliche Weise vorgeordnet », (appendice à J. H. Kraemer, « Aristoteles und die akademische Eidoslehre »), *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55, 1973, p. 188-190.

Vast, H. *Le Cardinal Bessarion* (1403-1472), Paris, 1878.

Verbeke, G. « Aristotélisme et Stoïcisme dans le *De fato* d'Alexandre d'Aphrodisias », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50, 1968, p. 73-100.

Vuillemin, J. Voir : Guillermit, L.

Walzer, R. « On the Arabic Versions of Books A, a and Λ of Aristotle's *Metaphysics* », *Harvard Studies in Classical Philology* 63, 1958, p. 217-231 ; réimp. in *Greek into Arabic*, p. 114-128.

—, *Greek into Arabic*. Essays on Islamic Philosophy (Oriental Studies I), Oxford, 1962.

Werner, H. « Zur Bedeutung von ἀκούω bei Aratos », *Philologus* 113, 1969, p. 281-282.

Zeller, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. III 1, 4e éd., Leipzig, 1909.

TABLE DES SIGLES

V Venetus Marcianus gr. 258 (668), parchemin, ixe s.

B Venetus Marcianus gr. 261 (725), papier, xve siècle.

H Hauniensis BVH 88 Fabricius, papier oriental, xve siècle.

T Bernensis 402, papier, xve siècle.

E Mutinensis Estensis III G 6 (α.V.6.12), papier, xvie siècle.

D Vossianus Q 25, papier, xve s.

S Venetus Marcianus gr. App. IV 10 (833), parchemin, xvie s.

K Vaticanus Urbinas gr. 54, papier, 1614.

A Parisinus gr. 1868, papier, xvie s.

C Parisinus gr. 2049, papier, xvie s.

𝔊 Version latine de Guillaume de Moerbeke, édition critique (Γ est l'archétype).

Trincavelli[1] V. Trincavelle, Aldes 1534.

Trincavelli[2] V. Trincavelle, Zanetti 1536.

Cas. Édition de Caselius 1588.

Lond. Édition de l'Anonyme de Londres, 1658.

Bruns. Édition de' Ivo Bruns, 1892.

Sont notées également des conjectures de

A. Gercke, *Chrysippea*, Jahrbuch für klass. Philol. suppl. 14, Leipzig 1885.

H. von Arnim, « Textkritisches zur Alexander von Aphrodisias », *Wiener Studien* 22, 190, p. 1-10.

G. Rodier, « Conjectures sur le texte du De fato d'Alexandre d'Aphrodise », *Revue Philologique* 25, 1901, p. 66-71.

H. Langerbeck, E. Valgiglio, A. A. Long.

P. Donini, « Note al περὶ εἱμαρμένης di Alessandro di Afrodisia », *Rivista di filologia e di Istruzione classica*, 97, 1969, p. 298-313.

ALEXANDRE D'APHRODISE AUX EMPEREURS.

Du destin et de la liberté.

1. J'avais souhaité, très grands Empereurs Sévère et Antonin, venir auprès de vous pour vous voir, vous saluer et vous remercier pour les faveurs que j'ai souvent reçues de vous : j'ai toujours obtenu tout ce que j'avais demandé, avec, en substance, cette attestation que, présentant de pareilles demandes, j'étais digne de me les voir accorder. Mais puisqu'il est permis, à qui ne peut offrir un sacrifice en étant présent aux cérémonies sacrées, de sacrifier à leur présent aux cérémonies sacrées, de sacrifier à leur occasion de n'importe où et en n'importe quel lieu, et d'envoyer les offrandes qu'il est dans l'incapacité de présenter lui-même, je me suis autorisé à votre égard de la liberté dont on use envers la divinité, et je vous adresse en prémices de nos fruits une offrande qui vous convient le mieux entre toutes. Quelle offrande en effet conviendrait mieux à ceux qui honorent sincèrement la philosophie et la mettent au premier rang qu'un livre ayant pour objet une étude de philosophie ?

Ce livre contient la doctrine d'Aristote concernant le destin et notre liberté ; c'est de la doctrine de ce philosophe que je suis maître pour avoir reçu publi-

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΑΦΡΟΔΙΣΙΕΩΣ ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΑΣ ΠΕΡΙ ΕΙΜΑΡΜΕΝΗΣ.

1. Ἦν μὲν δι' εὐχῆς μοι, μέγιστοι αὐτοκράτορες Σεβῆρε καὶ Ἀντωνῖνε, αὐτῷ γενομένῳ παρ' ὑμῖν ἰδεῖν τε ὑμᾶς καὶ προσειπεῖν καὶ καθομολογῆσαι χάριν ἀνθ' ὧν ἔπαθον εὖ παρ' ὑμῶν πολλάκις, αἰεὶ τυχὼν πάντων ὧν ἠξίωσα μετὰ μαρτυρίας ⟨τοιαύτ⟩ης δίκαιος εἶναι τυγχάνειν τοιαῦτα αἰτούμενος. Ἐπεὶ δὲ ἐφεῖται, καὶ εἰ μὴ παρών τις τοῖς ἱεροῖς θύειν δύναται, τὸ θύειν αὐτοῖς πανταχόθεν τε καὶ πανταχοῦ καὶ πέμπειν ἀναθήματα ἃ μὴ κομίζειν αὐτὸς οἷός τε, ἐθάρσησα πρὸς ὑμᾶς τῇ πρὸς τὸ θεῖον ἐξουσίᾳ, καί τινα ἀπαρχὴν ὑμῖν τῶν ἡμετέρων καρπῶν ἀνάθημα πέμψαι οἰκειότατον ὑμῖν ἀναθημάτων ἁπάντων. Τί γὰρ ἂν οἰκειότερον τοῖς γνησίως φιλοσοφίαν τιμῶσίν τε καὶ προάγουσιν ἀνάθημα γένοιτο βιβλίου ὑπισχνουμένου θεωρίαν φιλόσοφον ;

Περιέχει τε τὸ βιβλίον τὴν δόξαν τὴν Ἀριστοτέλους ἣν ἔχει περί τε εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν, οὗ τῆς φιλο-

Titulus Ἀλεξάνδρου Ἀφροδισιέως πρὸς τοὺς αὐτοκράτορας περὶ εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν VBECS Parm. Ross. 6 Ambr. F 88 sup. Oxon. Auct. T. I. 18. Ἀλεξάνδρου τοῦ Ἀφροδισιέως ... K Ἀλεξάνδρου Ἀφροδισιέως περὶ εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν T πρὸς τοὺς αὐτοκράτορας περὶ εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν H || **3** Σεβῆρε : σευῆρε E || **6** πολλακις (sic) V || **7** τοιαύτης ego ex 𝔊 *tali* : ἧς VH τῆς B² ὧν Emg Hmg ὡς Lond. || **8** ἐφεῖται VHE : ἐντέλλεται Vmg H𝔊 *praecipitur* || **11** αὐτὸς] αὐτοὶς ci. Lond. || **12** ἐξουσίᾳ VB : μιμήσει B² ἐξουσίας E || **12** ἀπαρχήν B HES : ἀπαρχῆς V¹ ἀπ' ἀρχῆς BK *a principio* 𝔊 || **17** περιέχει B² 𝔊 : περιέχειν VBE Trincavelli [1].

quement, grâce à votre attestation, mission de l'enseigner. Ce sujet n'est en rien inférieur à aucun des sujets dont traite la philosophie ; son utilité, en effet, s'étend partout et à tous les domaines (car ils ne se comportent pas de même façon, ceux qui sont convaincus que tous les événements sont nécessaires et soumis au destin, et ceux pour qui certains événements semblent se produire sans même qu'il y ait de tous des causes prédéterminantes), en même temps la découverte de la vérité à ce sujet est des plus difficiles parce que, à l'encontre de chacune des opinions, paraissent s'inscrire en faux de nombreux témoignages manifestes.

Mais puisque la structure de certaines doctrines devient plus claire grâce à la contradiction apportée à ceux dont l'enseignement est différent, et parmi eux surtout ceux selon lesquels il serait possible de dire quelque chose de plus ample que selon la doctrine d'Aristote [1], je construirai mon argument contre ceux qui n'ont pas professé sur ce point les mêmes idées que lui, afin que, par ce rapprochement d'enseignements, la vérité soit pour vous plus manifeste.

Le choix de notre propos ne vise point à l'ostentation, mais à une recherche et à un enseignement du sujet plus exacts, en y apportant le même soin que celui qu'on peut voir être habituellement le vôtre dans tout ce que vous faites. Car on ne peut, dans vos actions, en trouver absolument aucune que vous ayez accomplie en préférant le paraître à la vérité. Si, dans votre lecture à loisir, il vous semble que quelque chose ait besoin d'être exprimé de façon

1 C'est-à-dire « de parler de sujets qui dépassent la doctrine d'Aristote ». En suivant 𝔊 : différent], « nous qui suivons la doctrine d'Aristote, nous construirons... »

σοφίας προΐσταμαι ὑπὸ τῆς ὑμετέρας μαρτυρίας διδάσκαλος αὐτῆς κεκηρυγμένος. Ἔστι δὲ οὐδενὸς δεύτερον τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων τουτὶ τὸ δόγμα · ἥ τε γὰρ ἀπ' αὐτοῦ χρεία πανταχοῦ τε καὶ ἐπὶ πάντα διατείνει (οὐ γὰρ ὁμοίως περὶ τὰς πράξεις ἔχουσιν οἵ τε πάντα ἐξ ἀνάγκης καὶ καθ' εἱμαρμένην γίγνεσθαι πεπιστευκότες καὶ οἷς δοκεῖ γίνεσθαί τινα καὶ μὴ τῶν πάντων ἔσεσθαι προκαταβεβλημένας αἰτίας [ἔχουσιν]), ἥ τε εὕρεσις τῆς ἀληθείας τῆς ἐν αὐτῇ χαλεπωτάτη τῷ δοκεῖν τῶν δοξῶν ἑκατέρᾳ πολλὰ ἀντιμαρτυρεῖν τῶν ἐναργῶν.

Ἐπεὶ δὲ ἐνίων δογμάτων ⟨ἡ⟩ κατασκευὴ διὰ τὴν πρὸς τοὺς μὴ ὁμοίως λέγοντας ἀντιλογίαν γίνεται φανερωτέρα ὧν ἐν τοῖς μάλιστα κατ' αὐτοὺς οἷόν τ' εἴη τι μεῖζω ἢ κατὰ τὴν Ἀριστοτέλους δόξαν εἰπεῖν, ποιήσομαι τὸν λόγον πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοίως ἐκείνῳ περὶ τούτων εἰρηκότας, ὅπως ἐν τῇ τῶν λεγομένων παραθέσει φανερώτερον ὑμῖν τἀληθὲς γένηται. Ἔστι δὲ ἡ τῶν λόγων τῶν ἡμετέρων προαίρεσις οὐ πρὸς ἐπίδειξιν νενευκυῖα, ἀλλὰ πρὸς ἐξέτασίν τε καὶ διδασκαλίαν τῶν προκειμένων ἀκριβεστέραν ἣν καὶ ὑμᾶς πᾶσιν οἷς πράσσετε ὁρᾶν ἔνεστιν ἐζηλωκότας. Οὐδεμίαν γοῦν πρᾶξιν ὑμῶν ἔστιν εὑρεῖν ἣ τὴν φαντασίαν πρὸ τῆς ἀληθείας σκοπὸν πεποίηται. Εἰ δέ τι κατὰ σχολὴν ἐντυγχάνουσιν ὑμῖν τῷ βιβλίῳ δεῖσθαι δόξει ῥηθῆναι γνωριμώτερον, ἀξιῶ τιμηθῆναι

1 προΐσταμαι] ἐπίσταμαι E (προΐ in mg). || 7 τῶν πάντων ego ex 𝔊 *onnium* : τοῦ πάντως VB || 8 ἔχουσιν VE seclusi : ἔχοντα V^6 BH om. 𝔊 || 9 αὐτῇ V : αὐτῷ ci. Orelli *ipso* 𝔊 (an δόγματι vel potius εἱμαρμένῃ = *fato* ?). || 11 ἡ add. Diels || 12 μὴ s.v. V^6 *non* 𝔊 in ras. B : om. VE ἀντιλογίαν V^6 : ἀντιλογία V || 13 μάλιστα] α in ras. V κατ' αὐτοὺς conjici : κατ' αὐτοῦ codd. κἂν αὐτὸ Arnim καὶ αὐτὸ Hackforth om. 𝔊 κατ' αὐτοῦ οὐδὲν οἶμαι Lond. Trincavelli[1] οἷόν τ' εἴη τι μεῖζω ἢ conjici : τείειεν μεῖζω ει (sic) V (τι in mg.) τι εἶεν εἰ HS^2 Trincavelli (ἢ pro εἰ) τί εἶεν E (εἰρηκότες in mag. || 14 ποιήσομαι codd. : ποιήσομεν 𝔊 *faciemus* || 17 ὑμῖν V : ἡμῖν B 𝔊 Trincavelli Lond. || 18 νενευκυῖα B : νευνευκυῖα V || 21 γοῦν] οὖν E ἣ Vi.v. : ἐν ἧ E || 23 τι om. H || 24 δεῖσθαι om. E δόξει V^6B : δόξαι VE.

plus intelligible, j'estime devoir être honoré et par cette appréciation de votre part et si vous m'écrivez pour des demandes d'explications. Il n'est pas facile en effet de rendre tout intelligible dans un seul livre : et le sujet lui-même, et ce qui peut être utile à son interprétation.

2. Tout d'abord, que le destin soit, et qu'il soit cause que des événements se produisent selon lui, l'opinion commune l'établit suffisamment — car elle n'est pas vaine, ni hors d'état de saisir le vrai, la commune nature des humains, en vertu de laquelle ils s'accordent entre eux sur certaines choses, ceux d'entre eux du moins qui ne sont pas contraints, en raison de certaines opinions antérieurement adoptées par eux, de parler différemment pour en vouloir sauver les conséquences logiques ; c'est pourquoi Anaxagore de Clazomènes lui-même, quoiqu'il soit, du reste, parmi ceux qui se sont occupés de philosophie de la nature, loin d'être l'un des derniers, n'est pas digne de confiance quand il s'inscrit en faux contre la croyance commune au destin ; c'est bien lui en effet qui dit qu'aucun événement ne se produit en vertu du destin, et que c'est là un mot vide de sens —, mais, s'agit-il de la nature du destin et des domaines où s'exerce son action ? elle ne suffit plus. Non seulement, en effet, tous les hommes ne sont pas d'accord entre eux, mais l'opinion commune n'est pas suffisante pour l'interpréter. Car non seulement les uns avec les autres, mais encore chacun en soi-même ne pense pas toujours les mêmes choses à son sujet. Car selon les moments et selon les occasions circonstancielles, on change également d'opinion relativement au destin. Ceux d'entre eux en effet qui professent que tout se produit selon le destin soutiennent que le destin est une cause

καὶ ταύτῃ τῇ τιμῇ πρὸς ὑμῶν καὶ γραφῆναί μοι περὶ τῶν ζητουμένων · οὐδὲ γὰρ ῥᾴδιον πάντα γνώριμα ποιῆσαι δι' ἑνὸς βιβλίου αὐτά τε τὰ προκείμενα καὶ οἷς τις χρῆται πρὸς τὴν μήνυσιν αὐτῶν.

2. Τὸ μὲν οὖν εἶναί τι τὴν εἱμαρμένην καὶ αἰτίαν εἶναι τοῦ γίνεσθαί τινα κατ' αὐτὴν ἱκανῶς ἡ τῶν ἀνθρώπων συνίστησιν πρόληψις (οὐ γὰρ κενὸν οὐδ' ἄστοχον τἀληθοῦς ἡ κοινὴ τῶν ἀνθρώπων φύσις καθ' ἣν περί τινων ὁμοδοξοῦσιν ἀλλήλοις, ὅσοι γε αὐτῶν μὴ διά τινας προκαταβεβλημένας δόξας ὑφ' αὐτῶν διὰ τὸ σώζειν βούλεσθαι τὴν πρὸς αὐτὰς ἀκολουθίαν ἄλλως ἀναγκάζονται λέγειν · δι' ἣν αἰτίαν οὐδὲ Ἀναξαγόρας ὁ Κλαζομένιος, καίτοι τἆλλα ὢν ἐν τοῖς τὴν φυσικὴν φιλοσοφίαν φιλοσοφήσασιν οὐκ ἀπερριμμένος, οὐκ ἀξιόπιστος ἀντιμαρτυρῶν τῇ κοινῇ τῶν ἀνθρώπων πίστει περὶ εἱμαρμένης · λέγει γὰρ οὗτός γε μηδὲν τῶν γινομένων γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην, ἀλλ' εἶναι κενὸν τοῦτο τοὔνομα), τί δέ ποτ' ἐστὶν ἡ εἱμαρμένη καὶ ἐν τίσιν ; οὐκέτι · οὐ γὰρ μόνον οὐκ ἀλλήλοις ἅπαντες ⟨συμφωνοῦσιν⟩, ἀλλ' οὐδὲ ἡ τῶν ἀνθρώπων κοινὴ πρόληψις ἱκανὴ τοῦτο μηνῦσαι. Οὔτε γὰρ ἀλλήλοις ἅπαντες, ἀλλ' οὐδὲ αὐτὸς αὑτῷ τις περὶ αὐτῆς αἰεὶ [αὑτῷ] τὰ αὐτὰ δοξάζει. Πρὸς γὰρ τοὺς καιρούς τε καὶ τὰς περιεστώσας τύχας καὶ τὴν περὶ τῆς εἱμαρμένης δόξαν μεταφέρουσιν. Ὅσοι μὲν γὰρ αὐτῶν πάντα καθ' εἱμαρμένην γίνεσθαι λέγουσιν, τὴν εἱμαρμένην

1 πρὸς VB Hγρ : παρ' HE Lond. ‖ **2** ῥᾴδιον V^6 HBE : ῥαδιων (sic) V ‖ **7** συνίστησιν] συνήστησι E ‖ τἀληθοῦς] ἀληθοῦς E ‖ **13** καίτοι... ἀπερρίμενοις glossa suspicatur : om. 𝔊 ‖ τἆλλα ὢν ἐν τοῖς V^6 B : ἄλλα ων αυτοῖς (sic) V om. 𝔊 ‖ **14** ἀπερριμμένος VBH ‖ **18** οὐκέτι ego ex. 𝔊 *non adhuc* BH : οὐκέθ' V οὐ καθόλου ES συμφωνοῦσιν ego add. ex 𝔊 *concordant* om. codd. ‖ **20** κοινὴ om. E μηνύσαι VBH ‖ **22** αὑτῷ secl. Bruns : αὐτῷ VH αὑτῷ B.

insurmontable et inévitable, tandis qu'il y en a aux yeux de qui tous les événements ne se produisent pas selon le destin, mais qui soutiennent qu'il y a aussi d'autres causes aux événements ; ils vont même jusqu'à soutenir que le destin lui-même n'est pas immuable et insurmontable, mais que certaines des choses qui naturellement se produiraient selon le destin peuvent ne pas se produire selon lui, mais contre le sort, comme disent les poètes, et contre le destin. Il y en a d'autres pour qui parfois tous les événements ont l'air de se produire selon le destin, surtout si la fortune leur est contraire, mais, réussissent-ils dans leurs projets, ils soutiennent qu'ils sont eux-mêmes les artisans de leur succès, comme si ce qui survient normalement n'eût pas dû survenir si eux-mêmes n'avaient pas agi dans ce sens plutôt que dans tel autre, comme s'ils étaient libres également de ne pas agir de la même manière.

En raison de ce désaccord, il est nécessaire aux philosophes de procéder à une recherche sur le destin, à savoir non pas s'il existe, mais quel il est et dans quels événements et dans quels êtres on rencontre une telle nature.

3. Que donc le destin soit une cause pour les événements, ce que disent tous ceux qui disent quelque chose du destin, c'est facile à comprendre, car ils le définissent en disant qu'il est cause du fait que les événements se produisent de la manière dont ils se produisent. Mais puisque le mot cause se dit en plusieurs sens, il est nécessaire pour ceux qui étudient en ordre ce problème, d'établir d'abord sous quelle espèce de cause il convient de mettre la notion de destin. Rien de ce qui se dit en beaucoup de sens n'est bien compris sans expliciter à quelle subdivision particulière il appartient.

ὑπολαμβάνουσιν ἀπαράβατόν τινα αἰτίαν εἶναι καὶ ἀναπόδραστον, εἰσὶ δ' οἷς οὐ πάντα τὰ γινόμενα γίνεσθαι δοκεῖ καθ' εἱμαρμένην, ἀλλ' εἶναί τινας ὑπολαμβάνουσιν τῶν γινομένων καὶ ἄλλας αἰτίας· ἀλλ' οὐδὲ τὴν εἱμαρμένην αὐτὴν τὸ πάγιόν τε καὶ ἀπαράβατον ἔχειν τίθενται, ἀλλὰ γίνεσθαί τινα καὶ τῶν καθ' εἱμαρμένην γίνεσθαι πεφυκότων οὐ κατ' αὐτήν, ἀλλὰ παρὰ μοῖραν, ὡς οἱ ποιηταί φασιν, καὶ παρὰ τὴν εἱμαρμένην. Ἔστι δ' οἷς ποτὲ πάντα γίνεσθαι τὰ γινόμενα δοκεῖ καθ' εἱμαρμένην καὶ μάλιστ' ἂν αὐτοῖς τὰ τῆς τύχης ἀντιπίπτῃ, κατορθοῦντες δὲ ἐν τοῖς προκειμένοις αὑτοὺς αἰτίους εἶναι τῶν κατορθωμάτων ὑπολαμβάνουσιν, ὡς οὐκ ἂν ἀπαντησάντων τῶν ἀπηντηκότων, εἰ μὴ αὐτοὶ τάδε μᾶλλον ἔπραξαν ἀντὶ τῶνδε, ὡς ἔχοντες καὶ τοῦ μὴ πράττειν αὐτὰ τὴν ἐξουσίαν.

Δι' ἣν διαφωνίαν ἀναγκαία τοῖς φιλοσοφοῦσιν ἡ ζήτησις ἡ περὶ τῆς εἱμαρμένης, οὐκ εἰ ἔστιν, ἀλλὰ τί ποτ' ἐστὶν καὶ ἐν τίσιν τῶν γινομένων τε καὶ ὄντων ἐστὶν ἡ τοιαύτη φύσις.

3. Ὅτι μὲν οὖν αἰτίαν τινὰ τὴν εἱμαρμένην τοῖς γινομένοις εἶναι λέγουσιν πάντες οἱ περὶ εἱμαρμένης λέγοντές τι, γνώριμον· ταύτην γὰρ ἀποδιδόασίν τε καί φασιν αἰτίαν εἶναι τοῦ γίνεσθαι τὰ γινόμενα ὃν τρόπον γίνεται. Ἐπεὶ δὲ πλεοναχῶς λέγεται τὰ αἴτια, ἀναγκαῖον τοῖς ἐν τάξει τὸ πρόβλημα μετιοῦσιν πρῶτον λαβεῖν, ὑπὸ τίνα τρόπον τῶν αἰτίων χρὴ τιθέναι τὴν εἱμαρμένην· οὐδὲν γὰρ τῶν πολλαχῶς λεγομένων γνώριμον χωρὶς τῆς οἰκείας διαιρέσεως λεγόμενον.

4 τῶν γινομένων om. H ·ουδε· (sic) V *neque* 𝔊 || **7** κατ' αὐτὴν V Hγρ : κατὰ ταύτην H || **8** εἱμαρμένην] ην in ras. V || **11** αὐτούς H || **21** ante εἶναι ὧν V *quorum* 𝔊 : del V⁶ om. BHE || **18** τε V⁶ B: τι V 𝔊 || **23** γίνεται V⁶ : γίνεσθαι V B 𝔊 || **25** πρῶτον V⁶ B 𝔊 : πρώτην V.

insurmontable et inévitable, tandis qu'il y en a aux yeux de qui tous les événements ne se produisent pas selon le destin, mais qui soutiennent qu'il y a aussi d'autres causes aux événements ; ils vont même jusqu'à soutenir que le destin lui-même n'est pas immuable et insurmontable, mais que certaines des choses qui naturellement se produiraient selon le destin peuvent ne pas se produire selon lui, mais contre le sort, comme disent les poètes, et contre le destin. Il y en a d'autres pour qui parfois tous les événements ont l'air de se produire selon le destin, surtout si la fortune leur est contraire, mais, réussissent-ils dans leurs projets, ils soutiennent qu'ils sont eux-mêmes les artisans de leur succès, comme si ce qui survient normalement n'eût pas dû survenir si eux-mêmes n'avaient pas agi dans ce sens plutôt que dans tel autre, comme s'ils étaient libres également de ne pas agir de la même manière.

En raison de ce désaccord, il est nécessaire aux philosophes de procéder à une recherche sur le destin, à savoir non pas s'il existe, mais quel il est et dans quels événements et dans quels êtres on rencontre une telle nature.

3. Que donc le destin soit une cause pour les événements, ce que disent tous ceux qui disent quelque chose du destin, c'est facile à comprendre, car ils le définissent en disant qu'il est cause du fait que les événements se produisent de la manière dont ils se produisent. Mais puisque le mot cause se dit en plusieurs sens, il est nécessaire pour ceux qui étudient en ordre ce problème, d'établir d'abord sous quelle espèce de cause il convient de mettre la notion de destin. Rien de ce qui se dit en beaucoup de sens n'est bien compris sans expliciter à quelle subdivision particulière il appartient.

ὑπολαμβάνουσιν ἀπαράβατόν τινα αἰτίαν εἶναι καὶ ἀναπόδραστον, εἰσὶ δ' οἷς οὐ πάντα τὰ γινόμενα γίνεσθαι δοκεῖ καθ' εἱμαρμένην, ἀλλ' εἶναί τινας ὑπολαμβάνουσιν τῶν γινομένων καὶ ἄλλας αἰτίας · ἀλλ' οὐδὲ τὴν εἱμαρμένην αὐτὴν τὸ πάγιόν τε καὶ ἀπαράβατον ἔχειν τίθενται, ἀλλὰ γίνεσθαί τινα καὶ τῶν καθ' εἱμαρμένην γίνεσθαι πεφυκότων οὐ κατ' αὐτήν, ἀλλὰ παρὰ μοῖραν, ὡς οἱ ποιηταί φασιν, καὶ παρὰ τὴν εἱμαρμένην. Ἔστι δ' οἷς ποτὲ πάντα γίνεσθαι τὰ γινόμενα δοκεῖ καθ' εἱμαρμένην καὶ μάλιστ' ἂν αὐτοῖς τὰ τῆς τύχης ἀντιπίπτῃ, κατορθοῦντες δὲ ἐν τοῖς προκειμένοις αὐτοὺς αἰτίους εἶναι τῶν κατορθωμάτων ὑπολαμβάνουσιν, ὡς οὐκ ἂν ἀπαντησάντων τῶν ἀπηντηκότων, εἰ μὴ αὐτοὶ τάδε μᾶλλον ἔπραξαν ἀντὶ τῶνδε, ὡς ἔχοντες καὶ τοῦ μὴ πράττειν αὐτὰ τὴν ἐξουσίαν.

Δι' ἣν διαφωνίαν ἀναγκαία τοῖς φιλοσοφοῦσιν ἡ ζήτησις ἡ περὶ τῆς εἱμαρμένης, οὐκ εἰ ἔστιν, ἀλλὰ τί ποτ' ἐστὶν καὶ ἐν τίσιν τῶν γινομένων τε καὶ ὄντων ἐστὶν ἡ τοιαύτη φύσις.

3. Ὅτι μὲν οὖν αἰτίαν τινὰ τὴν εἱμαρμένην τοῖς γινομένοις εἶναι λέγουσιν πάντες οἱ περὶ εἱμαρμένης λέγοντές τι, γνώριμον · ταύτην γὰρ ἀποδιδόασίν τε καί φασιν αἰτίαν εἶναι τοῦ γίνεσθαι τὰ γινόμενα ὃν τρόπον γίνεται. Ἐπεὶ δὲ πλεοναχῶς λέγεται τὰ αἴτια, ἀναγκαῖον τοῖς ἐν τάξει τὸ πρόβλημα μετιοῦσιν πρῶτον λαβεῖν, ὑπὸ τίνα τρόπον τῶν αἰτίων χρὴ τιθέναι τὴν εἱμαρμένην · οὐδὲν γὰρ τῶν πολλαχῶς λεγομένων γνώριμον χωρὶς τῆς οἰκείας διαιρέσεως λεγόμενον.

4 τῶν γινομένων om. H ·ουδε· (sic) V *neque* 𝔊 ‖ **7** κατ' αὐτὴν V Hγρ : κατὰ ταύτην H ‖ **8** εἱμαρμένην] ην in ras. V ‖ **11** αὐτούς H ‖ **21** ante εἶναι ὧν V *quorum* 𝔊 : del V^{6} om. BHE ‖ **18** τε V^{6} B: τι V 𝔊 ‖ **23** γίνεται V^{6} : γίνεσθαι V B 𝔊 ‖ **25** πρῶτον V^{6} B 𝔊 : πρώτην V.

On sait que les causes des événements se divisent en quatre espèces de causes, selon l'enseignement du divin Aristote. Parmi les causes, en effet, les unes sont efficientes, les autres se définissent comme matière ; une de ces espèces est aussi la cause selon la forme ; outre ces trois causes, est encore causale, parmi ces espèces, la fin en vue de quoi aussi l'événement se produit.

Telles sont donc les distinctions entre les causes. Par suite, quelle que soit la cause d'un fait, on trouvera toujours qu'il s'agit de l'une de ces causes. En effet, si tous les événements ne requièrent point autant de causes, cependant ceux qui en requièrent le plus ne dépassent pas le nombre indiqué.

La distinction entre les causes deviendra plus facile à comprendre si on la voit sur un exemple. Prenons ainsi une statue [1] pour montrer la distinction entre les causes. Eh bien, de la statue comme cause efficiente il y a l'artiste qui l'a façonnée, nous l'appelons le statuaire. Comme matière, il y a l'airain ou la pierre, ou quoi que ce soit à quoi l'artiste a donné forme selon son art, car c'est là aussi une cause de la production et de l'être de la statue. Il y a encore la forme qui est donnée à ce substrat par l'artiste, et c'est là aussi pour la statue une cause grâce à laquelle elle est représentation d'un discobole, d'un lutteur ou de toute autre figure déterminée. Mais ce ne sont point là les seules causes de la production de la statue. En effet, à aucune de ces causes de sa production n'est inférieure la fin pour laquelle elle a été produite : honorer quelqu'un ou, envers un dieu, acte de piété, car sans cette dernière cause la statue n'existerait pas du tout.

1. L'exemple de la statue n'illustre jamais les quatre causes chez Aristote. Cf. S. Settis, *RFIC* 50, 1973, p. 303.

Διαιρεῖται δὴ τὰ τῶν γινομένων αἴτια εἰς τρόπους αἰτίων τέσσαρας, καθὼς ὁ θεῖος Ἀριστοτέλης δέδειχεν. Τῶν γὰρ αἰτίων τὰ μέν ἐστι ποιητικά, τὰ δὲ ὕλης ἐπέχει λόγον, ἔστι δέ τις ἐν αὐτοῖς καὶ ἡ κατὰ τὸ εἶδος αἰτία · παρὰ δὲ τὰς τρεῖς ταύτας αἰτίας ἐστὶν αἴτιον ἐν αὐτοῖς καὶ τὸ τέλος οὗ χάριν καὶ τὸ γινόμενον γίνεται.

Καὶ τοσαῦται μὲν αἱ τῶν αἰτίων διαφοραί. Ὅτι γὰρ ἂν αἴτιον ᾖ τινος, ὑπὸ τούτων τι τῶν αἰτίων ὂν εὑρεθήσεται. Καὶ γὰρ εἰ μὴ πάντα τὰ γινόμενα τοσούτων αἰτίων δεῖται, ἀλλὰ τά γε πλείστων δεόμενα οὐχ ὑπερβαίνει τὸν ἀριθμὸν τὸν εἰρημένον.

Γνωριμωτέρα γὰρ ἂν αὐτῶν ἡ διαφορὰ γίγνοιτο εἰ ἐπὶ παραδείγματός τινος τῶν γινομένων ὁραθείη. Ἔστω γὰρ ἐπ' ἀνδριάντος ἡμῖν ἡ τῶν αἰτίων δεικνυμένη διαίρεσις. Τοῦ δὴ ἀνδριάντος ὡς μὲν ποιητικὸν αἴτιον ὁ ποιήσας τεχνίτης ὃν ἀνδριαντοποιὸν καλοῦμεν, ὡς δὲ ἡ ὕλη ὁ ὑποκείμενος χαλκὸς ἢ λίθος ἢ ὅτι ἂν ᾖ τὸ ὑπὸ τοῦ τεχνίτου σχηματιζόμενον κατὰ τὴν τέχνην · αἴτιον γὰρ καὶ τοῦτο τοῦ γεγονέναι τε καὶ εἶναι τὸν ἀνδριάντα. Ἔστι δὲ καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐν τῷ ὑποκειμένῳ τούτῳ γενόμενον ὑπὸ τοῦ τεχνίτου καὶ αὐτὸ τοῦ ἀνδριάντος αἴτιον δι' ὅ ἐστιν εἶδος δισκεύων ἢ ἀκοντίζων ἢ ἐπ' ἄλλου τινὸς ὡρισμένου σχήματος. Οὐ μόνα δὲ ταῦτα τῆς τοῦ ἀνδριάντος γενέσεως αἴτιά ἐστιν · οὐδενὸς γὰρ τῶν αἰτίων τῆς γενέσεως αὐτοῦ δεύτερον τὸ τέλος οὗ χάριν γεγονός ἐστι, ἢ τιμή τινος ἢ εἰς θεὸν εὐσέβειά τις. Ἄνευ γὰρ τοιαύτης αἰτίας οὐδ' ἂν τὴν ἀρχὴν ὁ ἀνδριὰς ἐγένετο.

2 καθὼς] καθ' ἃς E ὁ θεῖος Euseb. Lond. : αἰτίας V 𝔊 E del. V⁶ om. BH || **9** εἰ μὴ V 𝔊 : καὶ B² || τοσούτων ... (10) δεόμενα Euseb. : om. V et codd. τις σκέψαιτο εὑρήσει ὡς B². **12** γὰρ V H 𝔊 : δ' Euseb. B² || **13** γιγνομένων H γὰρ codd. 𝔊 : δὴ Euseb. || **15** δὴ codd. 𝔊 : δέ Euseb. || **20** τούτῳ γενόμενον om. E || **24** γὰρ s.v. V || **26** εἰς del B² om. 𝔊 θεὸν Euseb. : τινος codd. θεοὺς Bruns || **26-27** οὐδ' ἂν V⁶ B 𝔊 : οὐ γὰρ V.

Puis donc que les causes sont en tel nombre et qu'elles ont entre elles cette distinction facile à comprendre, nous compterons à bon droit le destin au nombre de telles causes, parce qu'il est avec les événements qui procèdent de lui dans un rapport comparable à celui de l'artiste avec la statue dont il est l'auteur.

4. Cela établi, il convient de poursuivre l'exposé en traitant des causes efficientes. En effet, il sera de cette manière facile de savoir, et s'il faut considérer le destin comme cause de tous les événements, et s'il convient d'admettre aussi d'autres causes, outre celle-là, comme causes efficientes de certains événements.

Aristote, faisant la distinction entre tous les événements, dit que les uns arrivent en vue de quelque chose, celui qui les produit ayant d'abord en vue un but et une fin à réaliser, les autres sans finalité. Ce qui en effet ne se produit pas en fonction d'une intention de l'agent n'a pas non plus de rapport avec une fin déterminée, tels sont, par exemple, le fait de tenir des fétus de paille et les tortiller, de se lisser ou de se tirailler les cheveux, et toutes actions de ce genre ; de tels faits se produisent, cela est bien connu, ils n'ont cependant pas pour cause une fin ou un but quelconque. Les actions de ce genre, faites sans but et simplement, ne comportent donc aucune distinction plausible, tandis que de celles qui ont rapport à quelque chose, qui se produisent en vue d'une fin, les unes se produisent selon la nature, les autres selon la raison.

Celles qui ont la nature pour cause de leur production procèdent selon une certaine harmonie et un ordre déterminé vers une fin : après l'avoir atteinte, elles cessent de devenir, à moins que ne survienne

Ὄντων τοίνυν τοσούτων τῶν αἰτίων καὶ τὴν πρὸς ἄλληλα διαφορὰν ἐχόντων γνώριμον τὴν εἱμαρμένην ἐν τοῖς τοιούτοις αἰτίοις δικαίως ἂν καταριθμοῖμεν ἀναλογίαν σῴζουσαν πρὸς τὰ γινόμενα κατ' αὐτὴν τῷ τοῦ ἀνδριάντος δημιουργῷ τεχνίτῃ.

4. Τούτου δ' οὕτως ἔχοντος ἀκόλουθον ἂν εἴη περὶ τῶν ποιητικῶν αἰτίων ποιήσασθαι τὸν λόγον. Οὕτως γὰρ ἔσται γνώριμον εἴ τε πάντων τῶν γινομένων χρὴ τὴν εἱμαρμένην αἰτιᾶσθαι, εἴ τε δεῖ καὶ ἄλλοις τισὶν παρὰ τήνδε συγχωρεῖν ὡς οὖσιν ποιητικοῖς τινων αἰτίοις.

Ἁπάντων δὴ τῶν γινομένων Ἀριστοτέλης ποιούμενος τὴν διαίρεσιν τὰ μὲν αὐτῶν τινος χάριν γίνεσθαι λέγει σκοπόν τινα καὶ τέλος τῶν γινομένων προκείμενον ἔχοντος τοῦ ποιοῦντος αὐτά, τὰ δὲ οὐδενός. Ὅσα γὰρ οὐ κατὰ πρόθεσίν τινα ὑπὸ τοῦ ποιοῦντος γίνεται οὐδ' ἐπὶ τέλος ὡρισμένον ἔχει τὴν ἀναφοράν, τοιαῦτα ὁποῖά ἐστι καρφῶν τέ τινων διακρατήσεις καὶ περιστροφαὶ καὶ τριχῶν ἐπαφαί τε καὶ ἐκτάσεις καὶ ὅσα τούτοις ὁμοίως γίνεται, ἃ ὅτι μὲν γίνεται καὶ αὐτὰ γνώριμον, οὐ μὴν ἔχει τὴν κατὰ τὸ τέλος καί τινος χάριν αἰτίαν. Τὰ μὲν οὖν οὕτως γινόμενα ἀσκόπως τε καὶ ἁπλῶς γινόμενα οὐδεμίαν εὔλογον ἔχει διαίρεσιν, τῶν δὲ ἐπί τι τὴν ἀναφορὰν ἐχόντων καὶ τινος γινομένων χάριν τὰ μὲν κατὰ τὴν φύσιν, τὰ δὲ κατὰ τὸν λόγον γίνεται.

Τά τε γὰρ φύσιν αἰτίαν ἔχοντα τῆς γενέσεως κατά τινας ἀριθμοὺς καὶ τάξιν ὡρισμένην πρόεισιν εἴς τι τέλος ἐν ᾧ γενόμενα τοῦ γίνεσθαι παύεται, εἰ μή τι αὐτοῖς

3 τοιούτοις VH 𝔊 : ποιητικοῖς Vγρ. B Hγρ. Bruns || **12** λέγει V^6 B 𝔊 : λέγειν V || **16** τοιαῦτα del. B^2 καρφῶν Euseb. Hγρ. : καρπῶν VBH 𝔊 *fructuum* || **18** ὁμοίως] ὅμοια Hγρ. ἃ ὅτι V : ὅτι Euseb. διότι ci. Diels ὁμοίως... μὲν (19) γίνεται] ὅμοια ὅτι μὲν οὖν γίνεται E || **22** τι om. E || **27** τελος (sic) V.

quelque obstacle éventuel qui s'oppose à elles dans la voie où leur nature les conduit vers la fin proposée. Et celles qui se produisent selon la raison ont également une fin. En effet aucune des productions de la raison ne se fait au hasard, mais toutes se rapportent à quelque but. Se produisent selon la raison toutes actions qui sont le fait d'agents qui ont réfléchi à leur sujet et qui ont combiné la manière dont ils les feront. Ainsi naissent toutes les œuvres des techniques et les actions qui dépendent d'un choix ; or, elles diffèrent de celles qui se produisent par nature en ce que ces dernières ont en elles-mêmes le principe et la cause d'une telle genèse (c'est cela, en effet, la nature) : elles se produisent bien selon un certain plan, et pourtant la nature, leur auteur, ne se sert point, à leur égard, de réflexion, à la manière de ce qui a lieu dans les techniques ; tandis que les choses qui arrivent par la technique et le choix ont en dehors d'elles le principe de leur mouvement et leur cause efficiente, et non pas en elles-mêmes, et dans leur génération intervient, de la part de leur agent, une réflexion.

Il y a enfin, parmi les choses qui se produisent en vue d'une fin, celles qu'on pense arriver par hasard et spontanément, différant de celles qui se produisent principalement en vue d'une fin, en ce que dans ces dernières tout ce qui arrive avant la réalisation de la fin se produit en vue de cette fin, tandis que pour celles-là, ce qui arrive avant la fin se produit pour autre chose que cette fin, et comme elles se produisent en vue d'autre chose, il arrive que, relativement à la fin, on prétend qu'elles surviennent spontanément et par hasard.

5. Cela établi, et tous les événements ayant été répartis en ces modalités, il convient de poursuivre en examinant à leur sujet dans laquelle des causes efficientes on doit placer le destin : sera-ce parmi les événements

ποτ' ἂν ἐμποδὼν γένοιτο τῇ κατὰ φύσιν αὐτῶν ἐπὶ τὸ προκείμενον τέλος ὁδῷ, ἀλλὰ καὶ τὰ κατὰ λόγον γινόμενα ἔχει τι τέλος. Οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχεν τῶν κατὰ λόγον γινομένων γίνεται, ἀλλ' ἐπί τινα σκοπὸν ἡ ἀναφορὰ πᾶσιν αὐτοῖς. Ἔστι δὲ κατὰ λόγον γινόμενα ὅσα ὑπὸ τῶν ποιούντων αὐτὰ γίνεται λογιζομένων τε περὶ αὐτῶν καὶ συντιθέντων καθ' ὃν ἂν τρόπον γένοιντο. Οὕτως γίνεται τά τε κατὰ τὰς τέχνας γινόμενα πάντα καὶ ⟨τὰ⟩ κατὰ προαίρεσιν ἃ διαφέρει τῶν γινομένων φύσει τῷ τὰ μὲν φύσει γινόμενα ἐν αὐτοῖς ἔχειν τὴν ἀρχήν τε καὶ αἰτίαν τῆς τοιαύτης γενέσεως (τοιοῦτον γὰρ ἡ φύσις)· καὶ γίνεσθαι μὲν κατὰ τάξιν τινά, οὐ μὴν τῆς ποιούσης αὐτὰ φύσεως ὁμοίως ταῖς τέχναις λογισμῷ περὶ αὐτῶν χρωμένης, τὰ δὲ γινόμενα κατὰ τέχνην τε καὶ προαίρεσιν ἔξωθεν ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως καὶ τὴν αἰτίαν τὴν ποιοῦσαν ἀλλ' οὐκ ἐν αὐτοῖς, καὶ τῆς γενέσεως αὐτῶν τοῦ ποιοῦντος γίνεται περὶ αὐτῶν λογισμός.

Ἔστι δὲ ἐν τοῖς ἕνεκά του γινομένοις καὶ τὰ ἀπὸ τύχης τε καὶ ταὐτομάτου γίνεσθαι πεπιστευμένα ταύτῃ τῶν προηγουμένως ἕνεκά του γινομένων διαφέροντα, ᾗ ἐπ' ἐκείνων μὲν πᾶν τὸ πρὸ τοῦ τέλους γινόμενον τοῦ τέλους χάριν γίνεται, ἐπὶ δὲ τούτων τὰ μὲν γινόμενα πρὸ τοῦ τέλους ἄλλου χάριν γίνεται, ἀπαντᾷ δ' αὐτοῖς ἄλλου χάριν γινομένοις ὡς τέλος τὸ αὐτομάτως τε καὶ ἀπὸ τύχης γίνεσθαι λεγόμενον.

5. Τούτων δ' οὕτως ἐχόντων καὶ πάντων τῶν γινομένων εἰς τούτους τοὺς τρόπους νενεμημένων ἀκόλουθον ἐπὶ τούτοις

1 ποτ' ἂν ego ex 𝔊 *aliquando* : ἐστ' ἂν VHE del V6 om. B ἐνστὰν Euseb. Bruns Emg. τῇ] τὴν E || **7** γίνεται] γένοιτο E (γι- in mg.) τε om. E || **8** τὰ ex 𝔊 *quae* Euseb. addidi : om. codd. || **17** γίνεται V (γ in ras.) : ἡγεῖται Euseb. || **18** ἔστι δὲ ego ex 𝔊 *sunt autem* : ἔστιν codd. τρίτον δέ ἐστιν Euseb. Bruns || **20** προηγουμένως B^2 Euseb. : προηγουμένων V 𝔊 B.

qui se produisent sans finalité ? Ce serait, certes, tout à fait absurde. C'est en effet toujours à propos d'une fin quelconque que nous employons le mot « destin », quand nous disons que telle chose a été produite par le destin. C'est pourquoi il est nécessaire de placer le destin au nombre des événements qui ont une finalité. Et puisque, des événements qui ont une finalité, les uns sont les œuvres de la raison, les autres de la nature, ou bien il est nécessaire de placer le destin dans l'une et l'autre de ces classes, en sorte qu'on pourra dire que tous les événements se produisent selon le destin, ou bien dans l'une des deux seulement.

Mais quant aux œuvres de la raison, elles semblent être produites par raison en tant que leur agent avait aussi la liberté de ne pas les faire. Il semble en effet que les œuvres des artisans sont produites par leur technique sans que ce soit en vertu de la nécessité. Ils font certes chacune de ces productions de telle sorte qu'ils ont aussi une égale liberté de ne pas les faire. En outre, comment ne serait-il pas absurde de dire que la maison et le lit sont des produits du destin ? ou que la lyre a été accordée par le destin ? Et bien sûr aussi les actes dont le choix volontaire est maître — et c'est tout ce qui est accompli selon la vertu et le vice — cela semble bien être dépendant de nous. Or si ces actes dépendent de nous, dont il nous semble que nous sommes maîtres qu'ils soient accomplis ou qu'ils ne soient pas accomplis, il n'est plus possible de dire que le destin est leur cause ni qu'il y a, en dehors de nous, des principes et des causes antécédentes déterminantes par lesquelles de façon absolue telle chose se produit ou ne se produit pas, car aucune de celles-ci ne dépendrait plus de nous si elle se produisait de cette façon.

6. Il ne reste donc maintenant qu'à dire que le destin se trouve dans les événements de nature, en sorte

ἰδεῖν ἐν ποίῳ τῶν ποιητικῶν αἰτίων χρὴ τιθέναι τὴν εἱμαρμένην. Ἆρά γε ἐν τοῖς οὐδενὸς γινομένοις χάριν ; ἢ τοῦτο μὲν παντάπασιν ἄλογον · αἰεὶ γὰρ ἐπὶ τέλους τινὸς τῷ τῆς εἱμαρμένης ὀνόματι χρώμεθα καθ' εἱμαρμένην αὐτὸ λέγοντες γεγονέναι · διὸ ἐν τοῖς ἕνεκά του γινομένοις ἀναγκαῖον τιθέναι τὴν εἱμαρμένην · καὶ ἐπεὶ τῶν ἕνεκά του γινομένων τὰ μὲν γίνεται κατὰ λόγον, τὰ δὲ κατὰ φύσιν, ἢ ἐν ἀμφοτέροις αὐτοῖς τὴν εἱμαρμένην ἀναγκαῖον εἶναι τίθεσθαι, ὡς πάντα τὰ γιγνόμενα καθ' εἱμαρμένην γίνεσθαι λέγειν, ἢ ἐν θατέρῳ.

Ἀλλὰ τὰ μὲν κατὰ λόγον γινόμενα τούτῳ δοκεῖ γίνεσθαι κατὰ λόγον τῷ τὸν ποιοῦντα αὐτὰ καὶ τοῦ μὴ ποιεῖν ἔχειν ἐξουσίαν. Τά τε γὰρ ὑπὸ τῶν τεχνιτῶν γινόμενα κατὰ τέχνην οὐκ ἐξ ἀνάγκης ὑπ' αὐτῶν γίνεσθαι δοκεῖ · οὕτως γοῦν ἕκαστον ποιοῦσιν αὐτῶν ὡς καὶ τοῦ μὴ ποιεῖν αὐτὰ τὴν ἴσην ἔχοντες ἐξουσίαν. Ἔτι τε πῶς οὐκ ἄτοπον τὴν οἰκίαν καὶ τὴν κλίνην καθ' εἱμαρμένην λέγειν γεγονέναι ἢ τὴν λύραν ἡρμόσθαι καθ' εἱμαρμένην ; ἀλλὰ μὴν καὶ ὧν προαίρεσις κυρία (ταῦτα δ' ἐστὶν ὅσα κατ' ἀρετήν τε καὶ κακίαν πράττεται) καὶ ταῦτα ἐφ' ἡμῖν εἶναι δοκεῖ. Εἰ ἐφ' ἡμῖν δὲ ταῦτα ὧν καὶ τοῦ πραχθῆναι καὶ τοῦ μὴ πραχθῆναι ἡμεῖς εἶναι δοκοῦμεν κύριοι, τούτων δὲ οὐχ οἷόν τε λέγειν αἰτίαν τὴν εἱμαρμένην οὐδὲ ἀρχὰς εἶναί τινας καὶ αἰτίας ἔξωθεν προκαταβεβλημένας τοῦ πάντως ἢ γενέσθαι τι αὐτῶν ἢ μὴ γενέσθαι, οὐκέτι γὰρ ἂν εἴη τι τούτων ἐφ' ἡμῖν, εἰ γένοιτο τοῦτον τὸν τρόπον.

6. Λείπεται δὴ λοιπὸν τὴν εἱμαρμένην ἐν τοῖς φύσει γινομένοις εἶναι λέγειν, ὡς εἶναι ταὐτὸν εἱμαρμένην τε καὶ φύσιν. Τό τε γὰρ εἱμαρμένον κατὰ φύσιν καὶ τὸ

1 ποίῳ] τίνι Euseb. || **5.** του ... (6) τιθέναι] τῶν γινομένων γινομένοις ἀνάγκη τιθέναι E || **6** ἐπεὶ VBH : ἐπὶ 𝔊 *in* || **12** καὶ om. 𝔊 || **23** τε om. E || **30** κατὰ... 9,1 εἱμαρμένον V[6] mg B : **om. V 𝔊.**

que destin et nature sont identiques. Car le produit du destin est par nature, et ce qui est nature est produit du destin. Dans ces conditions ce n'est pas par nature que l'homme est le produit de l'homme, et le cheval du cheval, non plus que par destin, mais ces causes concourent l'une avec l'autre comme si elles n'avaient de distinction que de nom. Voilà pourquoi les causes premières de la génération naturelle de chaque être — ce sont alors les êtres divins avec leur révolution régulière — sont aussi causes du destin, à ce qu'on dit. De toute génération, en effet, le principe est telle disposition particulière des êtres divins dans leur mouvement par rapport aux êtres d'ici-bas.

Puisque le destin se trouve dans de tels faits, et de cette manière, il faut qu'il en aille exactement de même et pour ce qui se produit selon la nature et pour ce qui se produit selon le destin. Toutefois les choses qui se produisent selon la nature ne se produisent pas nécessairement, mais la génération des choses qui se produisent ainsi peut être empêchée parfois ; c'est pourquoi pour la plus grande partie, les choses qui se produisent par nature se produisent bien, mais non certes nécessairement. Il y a place, en effet, dans ces choses pour ce qui est contre nature, et cela se produit lorsque la nature est empêchée par une cause extérieure dans son œuvre propre. C'est pourquoi ce n'est pas nécessairement que l'homme vient de l'homme, mais le plus souvent, de même aussi pour les événements se produisant par nature suivant une loi qui semble les déterminer à l'avance : chaque chose qui se produit ainsi ne se produit pas toujours.

Puisqu'il y a dans les faits naturels du contre nature, comme aussi dans les produits des techniques, il doit également y avoir place, dans les événements produits

κατὰ φύσιν εἱμαρμένον. Οὐ γὰρ κατὰ φύσιν μέν ἐστιν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπου καὶ ἵππον ἐξ ἵππου γίνεσθαι, καθ' εἱμαρμένην δὲ οὔ, ἀλλὰ συνοδεύει τὰ αἴτια ταῦτα ἀλλήλοις ὡς ἂν ἔχοντα κατὰ τοὔνομα μόνον τὴν διαφοράν. Διὸ καὶ τὰ πρῶτα τῆς κατὰ φύσιν ἑκάστοις γενέσεως αἴτια (ἔστι δὲ τότε τὰ θεῖα καὶ ἡ τούτων εὔτακτος περιφορά) καὶ τῆς εἱμαρμένης αἴτια λέγουσιν. Πάσης γὰρ γενέσεως ἀρχὴ ἡ τῶν θείων κατὰ τὴν κίνησιν ποιὰ σχέσις πρὸς τὰ τῇδε.

Οὔσης δὲ τῆς εἱμαρμένης ἐν τοιούτοις τε καὶ τοιαύτης ἀναγκαῖον ὡς ἂν ἔχῃ τὰ γινόμενα κατὰ φύσιν οὕτως ἔχειν καὶ τὰ καθ' εἱμαρμένην. Ἀλλὰ μὴν τὰ γινόμενα κατὰ φύσιν οὐκ ἐξ ἀνάγκης γίνεται, ἀλλ' ἔστιν ἡ γένεσις τῶν οὕτω γινομένων ἐμποδιζομένη ποτέ · διὸ [μὲν] ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον γίνεται τὰ γινόμενα κατὰ φύσιν, οὐ μὴν ἐξ ἀνάγκης ἔχει. Χώραν γὰρ ἐν αὐτοῖς ἔχει καὶ τὸ παρὰ φύσιν καὶ γίνεται, ὑπό τινος αἰτίας ἔξωθεν ἐμποδισθείσης τῆς φύσεως εἰς τὸ ἔργον τὸ ἑαυτῆς. Διὸ οὔτε ἐξ ἀνάγκης ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, ἀλλ' ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, οὔτε καὶ κατὰ τὴν ὡρίσθαι δοκοῦσαν προθεσμίαν τοῖς γινομένοις κατὰ φύσιν ἕκαστον τῶν οὕτως γινομένων ἀεὶ γίνεται.

Ὄντος δὲ τοῖς γινομένοις κατὰ φύσιν καὶ ⟨τοῦ⟩ παρὰ φύσιν, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς κατὰ τέχνην, χώραν ἂν ἔχοι καὶ ἐν τοῖς κατὰ τὴν εἱμαρμένην γινομένοις τὸ παρὰ

3 καθ' εἱμαρμένην δὲ οὔ Trincavelli[a] : οὐ καθ' εἱμαφμένην δέ V *non autem secundum fatum* 𝔊 || **6** αἴτια ἔστι δὲ τότε ego : *causas aliquando* 𝔊 αἰτίας ἔστιν οδε ταυτα (sic) V αἴτια τά τε V^6 B αἴτια H || **7** ante αἴτια add. δὲ V^6 BH post λέγουσιν add. τὰ αὐτὰ V^6 BH || **9** τῇιδε V : τῇδε E τοῦ Eγρ || **10** δὲ om. E τοιούτοις ego ex 𝔊 *talibus* : τούτοις V (ι i.v.) τε om. E || **11** ἔχοι (sic) E || **14** πότε · διὸ ὡς ἐπὶ τὸ ci. Diels : διὸ ποτὲ μὲν ἐπὶ τὸ V 𝔊 BH διόπερ ἐπὶ τὸ B^2 || **15** πλεῖστον μὲν V : μὲν delevi om. 𝔊 E || **16** ἔχει V 𝔊 *habent* E : del. V^6 om. BH secl. Bruns || **17** καὶ s.v. V^δ || **19** ἐξ V^6 s.v. 𝔊 B^2H ὡς V^6 𝔊 B : οὐχ V || **20** οὔτε Rodier : ὥστε V 𝔊 H ὅθεν B || **22** τοῦ add. s.v. B^2 || **24** ἐν τοῖς] αὐτοῖς E.

par le destin, pour le « contre-destin », de sorte que s'il y a place pour le contre-nature, et si ce n'est pas là un mot vide de sens, il y aura également place, dans les événements, pour le contre-destin. C'est aussi pourquoi on aurait raison de dire que la nature propre, principe de chaque être, est aussi cause de l'ordre de tout ce qui se produit naturellement en lui. C'est d'elle en effet que, le plus souvent, la vie et la mort des hommes tiennent leur ordre. Nous voyons bien que le corps aussi, parce qu'il est de telle ou de telle nature, se comporte dans les maladies et les déchéances conformément à sa constitution naturelle, non point certes nécessairement ; car sont capables de le faire sortir d'un tel ordre les soins, les changements d'air, les prescriptions des médecins et les conseils des dieux. De la même manière pour l'âme aussi on peut reconnaître qu'il y a, pour chacun, conformément à son organisation naturelle, des différences dans les préférences, dans les comportements, dans les modes de vie. Le caractère des humains est leur démon, selon Héraclite, c'est leur nature. C'est le plus souvent, en effet, qu'on peut voir leurs actions, leur mode de vie et leur mort se conformer à leur organisation et à leur tempérament naturels. C'est ainsi, par exemple, que pour celui qui aime le danger et qui est audacieux par nature, la mort aussi est le plus souvent violente : c'est en effet le destin de cette nature. Au débauché par nature, de son côté, appartient de passer la vie dans des plaisirs de cet ordre et l'existence des intempérants, à moins que quelque qualité meilleure ne survenant en lui ne l'ait fait sortir de son vice. A ceux qui sont par nature maîtres d'eux-mêmes, il appartient de supporter les fatigues et de subir des souffrances. Et certes la fin de la vie de tels gens est encore conforme au destin. Aux avares

τὴν εἱμαρμένην, ὥστ' εἰ χώραν ἔχει τὸ παρὰ φύσιν καὶ μὴ κενόν ἐστιν ὄνομα ἔχοι ἂν ἐν τοῖς γινομένοις χώραν καὶ τὸ παρὰ τὴν εἱμαρμένην. Διὸ καὶ λέγοι τις ἂν εὐλόγως τὴν οἰκείαν φύσιν ἀρχὴν ἑκάστου καὶ αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν γινομένων ἐν αὐτῷ κατὰ φύσιν τάξεως. Ἀπὸ ταύτης γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον οἵ τε βίοι τῶν ἀνθρώπων τὴν τάξιν καὶ αἱ καταστροφαὶ λαμβάνουσιν. Ὁρῶμεν γοῦν ὅτι καὶ τὸ σῶμα τῷ τοῖον ἢ τοῖον εἶναι τὴν φύσιν καὶ ἐν νόσοις καὶ ἐν φθοραῖς ἀκολούθως τῇ φυσικῇ συστάσει γίνεται, οὐ μὴν ἐξ ἀνάγκης · ἱκαναὶ γὰρ ἐκκροῦσαι τὴν τοιάνδε τάξιν ἐπιμέλειαί τε καὶ ἀέρων ὑπαλλαγαὶ καὶ προστάξεις ἰατρῶν καὶ συμβουλαὶ θεῶν. Κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς εὕροι τις ἂν παρὰ τὴν φυσικὴν κατασκευὴν διαφόρους γινομένας ἑκάστῳ τάς τε προαιρέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς βίους. Ἦθος γὰρ ἀνθρώπων δαίμων κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, τουτέστι φύσις. Ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον γὰρ ταῖς φυσικαῖς κατασκευαῖς τε καὶ διαθέσεσιν τάς τε πράξεις καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς καταστροφὰς αὐτῶν ἀκολούθως ἰδεῖν ἔστι. Τῷ μὲν γὰρ φιλοκινδύνῳ καὶ θρασεῖ φύσει βίαιός τις καὶ ὁ θάνατος ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, αὕτη γὰρ ἡ τῆς φύσεως εἱμαρμένη · τῷ δέ γε ἀκολάστῳ τὴν φύσιν τό τε ἐν ἡδοναῖς τοιαύταις καταζῆν καὶ ὁ τῶν ἀκρατῶν βίος, ἂν μή τι κάλλιον ἐν αὐτῷ γενόμενον ἐκπεσῇ τῆς κα⟨κίας · καὶ τοῖς καρτερικοῖς κα⟩τὰ φύσιν, αἱ τῶν πόνων ὑπομοναὶ καὶ αἱ κακοπάθειαι · καὶ μὲν τοῖς τοιούτοις τοῦ βίου καταστροφαὶ πάλιν εἰσὶ καθ' εἱμαρμένην. Καὶ τοῖς ἀνελευ-

7 ἀναστροφαὶ B² ‖ **8** τοῖον ἢ τοῖον H Bruns : τοιὸν ἢ τοιὸν VB ‖ **11** τοιάνδε (sic) V ‖ **22** τό τε] τῷ τε E ‖ **24** ἂν μὴ] ἄλλ' εἰ E αὐτῷ BH : αυτῷ (sic) V γενόμενον ego ex 𝔊 *factum* Hγρ ESK : γενόμενος VBH ‖ ἐκπεσῇ τῆς ego : *eiciat ab eo quod* 𝔊 ἐκπισητησ (sic) VB ἐκστῇ τῆς Hγρ E ἐμποδίζῃ Bruns ‖ **24-25** τῆς κακίας ·καὶ τοῖς καρτερικοῖς κατὰ φύσιν ego : τῷ δὲ καρτερικῷ κατὰ φύσιν Bruns κατὰ φύσιν codd. ‖ **26** μεν τοις (sic) V *quidem talibus* 𝔊 : μεντοι τοῖς V⁶ μέντοι τοῖς BH ‖ **27** πάλιν om. 𝔊.

par nature, à ceux qui sont avides d'acquérir des richesses, il échoit également ce qui est en accord avec leur destin : c'est en effet dans les injustices que la vie de tels hommes se passe le plus souvent, et la fin de leur vie est en accord avec leurs actes. C'est aussi pourquoi l'on a l'habitude de dire de tels gens, lorsqu'ils se trouvent dans les difficultés qui sont les conséquences de leur genre de vie selon le destin, qu'ils ont été eux-mêmes causes des maux qu'ils subissent.

Qui voudrait examiner pourquoi ceux qui font profession de prédiction ne réussissent pas dans tous les cas, pourrait en donner cette raison : tout ne suit pas aisément la voie de la nature et du destin de chacun, mais il y a aussi des événements qui vont à l'encontre, et les devins sont les indicateurs des événements conformes au destin, comme aussi en fait les physiognomonistes. C'est ainsi que le physiognomoniste Zopyre tenait sur Socrate, le philosophe, des propos absurdes et très éloignés du genre de vie dont avait fait choix celui-ci, propos dont les disciples de Socrate se moquaient fort. Socrate déclara que Zopyre ne se trompait nullement : il eût été tel par nature s'il n'était devenu, par l'exercice de la philosophie, meilleur que sa nature.

Telle est donc, pour ainsi dire résumée, la doctrine relative au destin d'après les Péripatéticiens.

7. La structure de ce que nous venons de dire sera rendue plus claire si nous présentons parallèlement aux démonstrations principales des thèses qui précèdent, les absurdités qui résultent de la doctrine de ceux pour qui toutes choses proviennent du destin. Mêlant en effet de cette façon notre propos à l'exposé

θέροις δὲ τὴν φύσιν καὶ ἀπλήστοις περὶ κτῆσιν χρημάτων καὶ τὰ τῆς εἱμαρμένης συνῳδά· ἐν ἀδικίαις γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ὁ τῶν τοιούτων βίος, καὶ ἡ τοῦ βίου δὲ καταστροφὴ τοῖς κατὰ ταῦτα πράττουσιν ἀκόλουθος τούτοις. Καὶ ἐπιλέγειν εἰώθασιν τοῖς τοιούτοις, ὅταν ἐν ταῖς ἀκολούθοις τοῦ βίου καθ' εἱμαρμένην περιστάσεσιν ὦσιν, ὡς ἑαυτοῖς γεγονόσιν αἰτίοις τῶν παρόντων αὐτοῖς κακῶν.

Καὶ τοῦτ' ἄν τις παρίστασθαι βουλόμενος τοῖς τὰς μαντείας ἐπαγγελλομένοις τοῦ μὴ πάντως αὐτοὺς ἐπιτυγχάνειν φέροι τὸ αἴτιον, μὴ πάντα τὴν φύσιν ἑκάστου καὶ τὴν εἱμαρμένην εὐοδεῖν, ἀλλὰ γίνεσθαί τινα καὶ παρ' αὐτήν, εἶναι δὲ τοὺς μάντεις μηνυτὰς τῶν γινομένων καθ' εἱμαρμένην, ὥσπερ οὖν καὶ τοὺς φυσιογνώμονας. Εἰπόντος γοῦν Ζωπύρου τοῦ φυσιογνώμονος περὶ Σωκράτους τοῦ φιλοσόφου ἄτοπά τινα καὶ πλεῖστον ἀφεστῶτα τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ τῆς κατὰ τὸν βίον καὶ ἐπὶ τούτοις ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Σωκράτη καταγελωμένου οὐδὲν εἶπεν ὁ Σωκράτης ἐψεῦσθαι τὸν Ζώπυρον· ἦν γὰρ ἂν τοιοῦτος ὅσον ἐπὶ τῇ φύσει, εἰ μὴ διὰ τὴν ἐκ φιλοσοφίας ἄσκησιν ἀμείνων τῆς φύσεως ἐγένετο.

Καὶ αὕτη μὲν ἡ περὶ εἱμαρμένης ὡς ἐπὶ κεφαλαίων εἰπεῖν κατὰ τοὺς ἀπὸ τοῦ Περιπάτου δόξα.

7. Ἡ δὲ κατασκευὴ τῶν εἰρημένων ἔσται φανερωτέρα παρατιθέντων ἡμῶν ταῖς προηγουμέναις τῶν κειμένων ἀποδείξεσιν τὰ ἑπόμενα ἄτοπα τοῖς πάντα καθ' εἱμαρμένην γίνεσθαι λέγουσιν· μιγνύντες γὰρ οὕτω τὸν λόγον τῇ [τε] τῶν δοξῶν παρ' ἀλλήλας θέσει γνωριμώτερον

1 ἀπλήστοις V^6 B^2H : ἀπλείστοις VB ‖ **2** συνῳδά B^2H : σύναυδα V ‖ **4** τούτοις 𝔊 ES : τούτους V διὸ V^6 BH τοιούτοις VH : τούτοις 𝔊 *istos* ‖ ἀκολούθοις τε V : ἀκολούθοις γε V^2H τε seclusi post βίου add. καὶ V^6 (s.v.) BH καθ'εἱμαρμένην H 𝔊 : καθ' εἱμαρμέναις VB καθειμαρμέναις V^6 (an recte ?) ‖ **7** γεγόνοσιν V ‖ **14** Ζωπύρου] ποτε Euseb. ‖ **17** Σωκράτην B ‖ **18** ἐψεῦσθαι] ἐσφάλθαι Euseb. ‖ **20** ἐγενόμην B^2 ‖ **21** post περὶ add. τῆς H ‖ **27** τε secl. Bruns.

des opinions qui s'y opposent terme à terme, nous rendrons sa vérité plus facile à saisir et, en outre, nous ne serons pas contraints à de fréquentes redites.

Il serait ainsi raisonnable de poser cette question : comment des gens qu'on dit philosopher et rechercher la vérité des êtres (cette vérité, ils soutiennent que, plus que tous les autres, ceux qui pratiquent la philosophie la possèdent et, pour cette raison, ils engagent aussi les autres à suivre cette voie) ont-ils pu s'abandonner à l'opinion que tout se produit nécessairement et fatalement, opinion à laquelle nous voyons seuls recourir ceux des profanes qui, prenant conscience que rien ne leur est favorable, mettent au compte du destin et non d'eux-mêmes la cause des maux qui les assiègent, opinion qui ne s'accorde pas avec les évidences, dont aucune démonstration convaincante ne montre qu'il en est ainsi, et qui, en outre, supprime qu'il y ait quelque chose en notre pouvoir, quel plus grand dommage peut-il y avoir que d'y croire sur paroles ?

Que ce soit, en effet, contre les évidences, c'est ce que montre le fait que presque tous les hommes, profanes aussi bien que philosophes, sont convaincus qu'il y a des événements fortuits et dus à la fortune, ainsi que des événements contingents, et qu'il y a place aussi dans les êtres pour le « pas plus ceci que cela ». Or, de cela rien n'est conservé par ceux qui professent que tout arrive nécessairement, si du moins c'est conserver les choses elles-mêmes que de ne pas changer les noms d'après les significations desquels on a l'habitude de les nommer ; car croire qu'en mettant d'autres significations sous les noms, parce qu'on garde ces noms on garde également ce qui était désigné auparavant, c'est en réalité ne pas garder les significations des mots conservés. Car on ne conserve pas le fait que les choses arrivent par fortune si, ayant enlevé à de tels événements leur

τἀληθὲς ποιήσομεν καὶ πρὸς τούτῳ οὐχ ἕξομεν ἀνάγκην μεμνῆσθαι τῶν αὐτῶν πολλάκις.

Εὐλόγως γὰρ ἄν τις ἀπορήσαι, πῶς φιλοσοφεῖν τινες λέγονται καὶ τὴν ἀλήθειαν τὴν ἐν τοῖς οὖσιν μετέρχεσθαι (καὶ ταύτην τῶν ἄλλων ἀνθρώπων πλέον ἔχειν τοὺς φιλοσοφοῦντας ὑπολαμβάνοντες, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς ἄλλους ἐπὶ τοῦτο προτρέποντες) ἐπέδοσαν αὑτοὺς τῇ δόξῃ τῇ πάντα ἐξ ἀνάγκης τε καὶ καθ' εἱμαρμένην γίνεσθαι λεγούσῃ, ἐφ' ἣν μόνους ὁρῶμεν καταφεύγοντας τῶν ἰδιωτῶν τοὺς οὐδὲν αὑτοῖς συνειδότας δεξιὸν ἐπὶ τὴν εἱμαρμένην ἀφ' αὑτῶν τὴν αἰτίαν τῶν περιεστώτων αὐτοὺς κακῶν μεταφέροντας, δόξῃ οὔτε τοῖς ἐναργέσι συναδούσῃ οὔτε τινὰς πιστὰς ἀποδείξεις τοῦ οὕτως ἔχειν ἐχούσῃ προσέτι τε ἀναιρούσῃ τὸ εἶναί τι ἐφ' ἡμῖν οὗ πιστευθέντος τίς ἂν ἄλλη μείζων ἐκ λόγων γένοιτο ζημία ;

Ὅτι μὲν γὰρ παρὰ τὰ ἐναργῆ, δῆλον ἐκ τοῦ πεπιστεῦσθαι μὲν σχεδὸν ὑπὸ πάντων ἰδιωτῶν τε καὶ φιλοσόφων τὸ γίνεσθαί τινα καὶ αὐτομάτως καὶ ἀπὸ τύχης, εἶναι δέ τινα τῶν γινομένων καὶ ἐνδεχομένως γινόμενα καὶ ἔχειν τινὰ χώραν ἐν τοῖς οὖσιν καὶ τὸ μηδὲν μᾶλλον τόδε τοῦδε, τούτων δὲ μηδὲν σῴζεσθαι κατὰ τοὺς ἐξ ἀνάγκης πάντα γίνεσθαι λέγοντας, εἴ γε σῴζει μὲν αὐτὰ τὸ ἐφ' οἷς σημαινομένοις τὰ ὀνόματα ταῦτα κεῖσθαι πεπίστευται, ταῦτα μὴ κινεῖν · οὐ γὰρ τὸ ἄλλα τινὰ ὑποβάλλοντα σημαινόμενα τοῖς ὀνόμασιν διὰ τοῦ μένειν ἐκεῖνα μένειν ἡγεῖσθαι καὶ τὰ προειρημένα σῳζόντων ἐστὶ τὰ κείμενα. Οὐ γὰρ σῴζεται τὸ γίνεσθαί τινα ἀπὸ τύχης ἂν ἀνελών τις τὴν τῶν οὕτως γινο-

1 ante τἀληθὲς add. αὐτὸ 𝔊 *ipsum* ‖ **3** ἀπορῆσαι V : ἀπορήσειε V^{6} BH λεγονται (sic) V ‖ **6** ὑπολαμβάνοντες (υσιν s.v.) V : ὑπολαμβάνουσιν 𝔊 *putant* BH ‖ **11** αὐτοὺς] αὐτοῖς H μεταφέροντας] ἀνα- H (μετα- mg) δόξῃ] add. τε 𝔊 ut. vid. *inquam* ‖ **14** τι om. BT ‖ **22** σῴζει 𝔊 *salvat* Lond. : σῴζειν V σώζειν BH post αὐτὰ add. s.v. ἐστι V^{6} BHE ‖ **25** ἄλλα τινὰ V^{6} BH : ἄλλας τινας V punctis ς notat V^{δ} ‖ **27** σῴζεται V^{6} 𝔊 H : σῴζεσθαι V ‖ **28** ἂν V^{6} 𝔊 *si* BH : om. V.

nature, on donne semblablement pour nom aux événements nécessaires la fortune elle-même, mais si on est capable de montrer que ces choses mêmes peuvent être maintenues qu'on a l'habitude de désigner du nom de « fortune ».

8. Il est dit, par tous ceux qui respectent les notions[1] communes et naturelles, que ces choses se produisent fortuitement et par hasard, qui se produisent à la suite de causes antécédentes efficientes pour d'autres effets. Chaque fois, en effet, qu'un événement qui avait une certaine finalité ne produit point la fin en vue de quoi il était mais une autre, qui n'était absolument pas attendue, on dit que cela arrive fortuitement, puisque cela a été produit en soi sans cause, mais ayant eu, par accident, comme agent causal ce qui se produit pour la genèse de quelque chose d'autre.

Que c'est bien cela que tout le monde veut dire par l'événement fortuit, c'est évident d'après les significations que supposent ceux qui disent qu'il y a des événements fortuits. C'est ainsi que d'un trésor on dit qu'il a été trouvé fortuitement si quelqu'un, creusant dans une autre intention, mais non pour découvrir un trésor, est tombé sur un trésor — celui en effet qui creuse dans cette intention ne le trouve pas fortuitement : c'est justement ce pourquoi il a creusé qui s'est trouvé devant lui ; tandis qu'au contraire celui qui ne se préoccupait aucunement de la découverte d'un trésor, mais qui agissait dans quelque autre intention, auquel cette découverte s'est présentée comme si elle avait été son but, celui-là a trouvé le trésor fortuitement : tout le monde le reconnaît — ; aussi bien dit-on également de quel-

1. Ces notions sont ici appelées ἔννοιαι ; ce sont les προλήψεις dont il est question p. 3, 7 ; 22, 13.

μένων φύσιν ⟨ὁμοίως⟩ ὄνομα θῆται τοῖς γινομένοις ἐξ ἀνάγκης ⟨αὐτὴν⟩ τὴν τύχην, ἀλλ' ⟨ὁ⟩ αὐτὰ δεῖξαι δυνάμενος σώζεσθαι ἐφ' ὧν τὸ τῆς τύχης ὄνομα κατηγορεῖται πεπίστευται.

8. Λέγεται δὴ πρὸς ἁπάντων ἀνθρώπων κοιναῖς τε καὶ φυσικαῖς ἐννοίαις ἐμμενόντων ταῦτα ἀπὸ τύχης τε καὶ τοῦ αὐτομάτου γίνεσθαι ἃ αἰτίαις ἄλλων τινῶν ποιητικαῖς προηγουμέναις ἐπιγίνεται. Ὅταν γὰρ ἄλλου τινὸς χάριν γινομένῳ τινὶ μὴ τοῦτο ἀπαντήσῃ οὗ χάριν ἐγένετο, ἄλλο δὲ ὃ τὴν ἀρχὴν μηδὲ ἠλπίζετο, τοῦτ' ἀπὸ τύχης λέγεται γεγονέναι καθ' αὑτὸ μὲν γεγονὸς ἀναιτίως, κατὰ συμβεβηκὸς δ' ἐσχηκὸς αἴτιον τὸ γενόμενον ἐπ' ἄλλου γενέσει τινός.

Καὶ ὅτι τοιοῦτόν τι λέγουσιν πάντες τὸ γινόμενον ἀπὸ τύχης δῆλον ἐξ ὧν ὑποβάλλουσιν σημαινομένων οἳ ἀπὸ τύχης φασίν τινα γίνεσθαι. Θησαυρόν τε γάρ φασιν ἀπὸ τύχης εὑρηκέναι τινά, κἂν ἄλλου χάριν ὀρύσσων τίς τινος, ἀλλ' οὐ τοῦ θησαυρὸν εὑρεῖν θησαυρῷ περιπέσῃ (ὁ μὲν γὰρ τούτου χάριν ὀρύσσων οὐκ ἀπὸ τύχης · οὗ γὰρ χάριν ὤρυσσεν, τοῦτο ἀπήντησεν αὐτῷ · ᾧ δὲ πάλιν μηδὲν τῆς εὑρέσεως τοῦ θησαυροῦ ⟨χάριν⟩, ποιοῦντι δὲ ἄλλου τινὸς χάριν ἡ εὕρεσις ἀπήντησεν ὡς τέλος ἐκείνου, τοῦτον ἀπὸ τύχης τὸν θησαυρὸν εὑρηκέναι πάντες λέγουσιν), ἀλλὰ καὶ τὸ ἀργύριον

1 ὁμοίως ego ex 𝔊 *similiter* : om. V ὄνομα θῆται VB : ὄνομα θοῖτο B^2 ὀνομαζῆται 𝔊 *nominet* (forsan recte) **2** ὁ ego ex 𝔊 *qui* : ἂν V^6 s.v. BH δυνάμενος ego ex 𝔊 *potest* : δυνάμενας V δυνηθῇ V^6 BH **3** κατηγορεῖται V 𝔊 H : κατηγορεῖσθαι V^6 B || **6** ἐμμενόντων] κειμένως τῶν το (sic) E || **7** ἃ om. E || **8** προηγουμέναις V^6 BE προηγουμένως V 𝔊 E : || **9** γινομένῳ V^6 𝔊 BE^1 (ω s.v.) : γινομένου VE γενομένῳ Euseb. || **10** μηδὲ VB : οὐδὲ Euseb. || **16** οἳ ego ex 𝔊 : οἷς codd. τινα ego ex 𝔊 *aliqua* || **17** κἂν V : ἂν V^6 B 𝔊 ὅταν Euseb. || **18** τίς τινος om. Euseb. τινος om. H ἀλλ' οὐ] ἀλλὰ μὴ Euseb. || **21** πάλιν add. ex 𝔊 *rursum* || **21** χάριν ego ex 𝔊 *gratia* : πάλιν VE ἔμελε V^6 ἔμελλε BH || **23** ὡς] εἰς H.

qu'un qu'il a recouvré sa dette fortuitement, lorsque étant allé sur la place publique dans une autre intention, il est tombé sur son débiteur pourvu d'argent, et a recouvré son dû. Lorsqu'en effet quelqu'un se rend sur la place publique guidé par une autre intention, le recouvrement de l'ancienne dette lui surviendra comme une fin née par accident. La première est l'agent causal efficace, le second est la fin réellement atteinte par lui. En effet, on ne dira pas non plus de quelqu'un que c'est fortuitement qu'il a recouvré sa dette si c'est pour cela qu'il est allé sur la place publique, parce que c'est justement le but qu'il se proposait que sa démarche a atteint.

On dira également d'un cheval qu'il a été sauvé par hasard lorsque, à la recherche de la nourriture ou dans tout autre but, il a échappé à ceux qui s'en étaient emparé, et qu'il lui est arrivé dans sa fuite et sa course de tomber sur ses maîtres.

Qu'avons-nous besoin de donner davantage d'exemples et de faire une analyse minutieuse des idées jusqu'ici exposées ? Il suffisait, en effet, pour notre propos, de montrer quelle signification on donne aux mots utilisés.

Les événements fortuits et de hasard étant donc tels qu'ils ne peuvent se produire selon une cause principale — car le hasard et le fortuit font partie de ces faits qui surviennent rarement en se rattachant aux événements antérieurs —, comment pourrait-on conserver quelque chose de la thèse énoncée plus haut selon laquelle c'est par des causes principales — et nécessairement principales — et que tous les êtres sont et que tous les événements se produisent, chaque événement ayant un agent causal antérieur déterminant, lequel étant ou se produisant il est nécessaire que lui aussi soit ou se produise, alors qu'ils ne conservent rien des faits exposés plus haut, tout en ayant décrété d'appliquer le nom de « fortuit »

ἀπὸ τύχης κεκομίσθαι τινὰ λέγουσιν, ὅταν εἰς τὴν ἀγορὰν προελθὼν ἄλλου τινὸς χάριν ἀργύριον ἔχοντι περιπεσὼν τῷ χρεώστῃ τὸ ὀφειλόμενον αὐτῷ λάβῃ. Τῷ γὰρ προελθόντι εἰς τὴν ἀγορὰν ἄλλο τι προηγούμενον τέλος ἔχοντι τὸ τὸ προοφειλόμενον λαβεῖν ἀπήντησεν ὡς τέλος κατὰ συμβεβηκὸς αὐτῷ γενόμενον · τὸ μὲν ποιητικὸν αἴτιον τὸ δὲ τούτου τέλος · οὐ γὰρ ἀπὸ τύχης ἔτι λέγεταί τις τὸ ὀφειλόμενον εἰληφέναι, εἰ τούτου χάριν εἰς τὴν ἀγορὰν προῆλθεν, ὅτι τὸ προκείμενον αὐτῷ τέλος ἡ πρόοδος ἔσχεν.

Καὶ ὁ ἵππος δὲ αὐτομάτως τισὶν λέγεται σεσῶσθαι, ὅταν τροφῆς μὲν ἐλπίδι ἢ ἄλλου τινὸς χάριν ἀποφύγῃ τοὺς κατέχοντας αὐτόν, ἀπαντήσῃ δὲ αὐτοῦ τῇ φυγῇ καὶ τῷ δρόμῳ τὸ τοῖς δεσπόταις περιπεσεῖν. Καὶ τί δεῖ ἡμῖν πλείω παραδείγματα κατατίθεσθαι ἢ ἀκριβολογεῖσθαι περὶ τῶν προειρημένων ; ἱκανὸν γὰρ ὡς πρὸς τὰ προκείμενα τὸ δεῖξαι ἐφ' ὧν σημαινομένων τὰ ὀνόματα κατηγορεῖται τὰ εἰρημένα.

Ὄντων δὴ τῶν ἀπὸ τύχης τε καὶ αὐτομάτως γινομένων τοιούτων, ὡς μὴ γίνεσθαι κατὰ προηγουμένην αἰτίαν (τῶν γὰρ σπανίως ἐπὶ τοῖς πρὸ αὐτῶν γεγονόσιν ἀπαντώντων τό τε αὐτόματον καὶ ἡ τύχη), πῶς ἂν σώζοιτό τι τῶν προειρημένων καθ' οὓς πάντα προηγησαμένοις τισὶν αἰτίοις (καὶ προηγουμένοις ἐξ ἀνάγκης) ἔστι τε τὰ ὄντα καὶ τὰ γινόμενα γίνεται ἑκάστου τῶν γινομένων αἰτιόν τι προκαταβεβλημένον ἔχοντος, οὗ ὄντος ἢ γεγονότος ἀνάγκη καὶ αὐτὸ ἢ εἶναι ἢ γενέσθαι, τῷ μηδὲν μὲν σώζοντας τῶν προειρημένων,

3 αὐτῷ V 𝔊 *ipsi* BH : αὑτῷ Bruns ‖ προελθόντι ego ex 𝔊 *procedenti* : προελθεῖν V ⟨τοῦ⟩ προελθεῖν Bruns ‖ **4-5** το το (sic) s.v. V$^{\delta}$ ‖ **9** αὐτῷ V 𝔊 BH : αὐτῶν V$^{\delta}$ ‖ **13** ἀπαντήσῃ Euseb. 𝔊 (?) B : ἀπαντήσει VHT ‖ **14** δεῖ 𝔊 B^{2}HT : δεῖν VB ἡμῖν ego ex 𝔊 *nobis* B^{2} : ὑμῖν VBH (ὑ in ras.) ‖ **16** post γὰρ add. ἡμῖν 𝔊 *nobis* ‖ **21** τῶν Hγρ : των (sic) V τὸν H τὸ T ἐπὶ | ἐστὶ s.v. E ‖ **21** τοῖς V$^{\delta}$: τῶν VE ἀπαντώντων τότε Trincavelli^{2} : ἀπαντων τό (sic) V ἀπαντῶν τό,τε V^{2} B ‖ **27** τῷ V$^{\delta}$ i.v. 𝔊 *eo quod* B : τὸ V H τοὺς E.

à quelque chose d'autre ? Car prétendre que ce nom n'est pas supprimé par qui pose que tout arrive nécessairement et que le fortuit n'est pas supprimé, c'est là procédé de sophistes par lesquels nos adversaires se trompent autant eux-mêmes qu'ils trompent ceux qui les écoutent ; ce faisant, ils n'empêchent aucunement de dire que destin et fortune sont identiques, et ils sont si loin de supprimer la fortune, qu'ils peuvent dire également que tous les événements sont des faits fortuits ; ce n'est pas alors à propos du nom qu'ils conservent, celui de fortune, qu'on les accuserait, mais ils méritent l'accusation en ce qu'ils suppriment ceux des événements qui se produisent en cette façon qu'on les dit fortuits et de hasard. Car que font d'autre ceux qui définissent la fortune et le hasard comme causes inconnues pour la raison humaine[1] que d'introduire comme par décret une signification particulière du terme fortune ? Utiliser, en effet, pour justifier cette signification, l'expression « tels gens sont malades par hasard », chaque fois que la cause de la maladie leur est inconnue est tromperie mensongère. Ce n'est pas en effet quand il y a cause — mais qui reste inconnue — qu'on parle ainsi, mais c'est à propos d'événements dont on est convaincu qu'ils sont sans cause, qu'on parle de hasard. Personne assurément, d'un fait dont on cherche la cause, dans la pensée qu'elle est réelle, ne dit qu'il s'est produit au hasard, non plus que de ce dont on est persuadé que c'est un fait fortuit on ne cherche la cause. C'est pourquoi les médecins eux-mêmes ne parlent pas ainsi de ces maladies, même s'ils se trouvent encore en ignorer les causes.

1. La formule est attribuée à Anaxagore et aux Stoïciens par Actius (*Plac.* I, 29, 7). Théodoret (*Therap.* VI, 15) ajoute Démocrite. Ps.-Plutarque : des anciens (*De fato* 7).

κατ' ἄλλου δέ τινος τὸ τῆς τύχης νομοθετήσαντας ὄνομα ; τὸ γὰρ μὴ ἀναιρεῖσθαι ἐκεῖνο ὑπὸ τοῦ πάντα ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι τιθεμένου μηδὲ τὴν τύχην ἀναιρεῖσθαι λέγειν, σοφιζομένων ἐστὶν ὁμοίως αὐτούς τε καὶ τοὺς ἀκούοντας αὐτῶν · οὕτως μὲν γὰρ οὐδὲν κωλύσαντες λέγειν ταὐτὸν εἱμαρμένην τε εἶναι καὶ τύχην καὶ τοσοῦτον ἀποδεήσαντες τοῦ τὴν τύχην ἀναιρεῖν, ὡς καὶ πάντα τὰ γινόμενα γίνεσθαι λέγειν [οὐκ] ἀπὸ τύχης, [ἀλλ'] ἐπὶ τῷ τοὔνομα σώζειν τὸ τῆς τύχης εἶχον τὴν αἰτίαν, ἀλλ' ἐπὶ τῷ ἀναιρεῖν τὸ οὕτως γίνεσθαί τινα ὧν τὸ ἀπὸ τύχης τε καὶ τὸ αὐτομάτως γίνεσθαι κατηγορεῖται. Τί γὰρ ἄλλο ποιοῦσιν οἱ τὴν τύχην καὶ τὸ αὐτόματον ὁριζόμενοι αἰτίαν ἄδηλον ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ ἢ τύχης τι σημαινόμενον ἴδιον εἰσάγουσίν τε καὶ νομοθετοῦσιν ; Τὸ γὰρ εἰς τὴν τούτου σύστασιν χρήσασθαι τῷ λέγειν τινὰς αὐτομάτως νοσεῖν, ὅταν ἄδηλος ᾖ αὐτοῖς ἡ αἰτία τῆς νόσου, ψεῦδος. Οὐ γὰρ ὡς οὔσης μέν τινος αἰτίας, ἀδήλου δὲ αὐτοῖς οὕτω λέγουσιν, ἀλλ' ἐφ' ὧν ἀναιτίως γεγονέναι πείθουσιν αὐτούς, ἐπὶ τούτων τὸ αὐτόματον κατηγοροῦσιν · οὐδεὶς γοῦν, ἐφ' οὗ ζητοῦσιν τὴν αἰτίαν ὡς οὔσης, αὐτομάτως αὐτὸ γεγονέναι λέγει, ἀλλ' οὐδ' ὃ πέπεισταί τις αὐτομάτως γεγονέναι τούτου ζητεῖ τὴν αἰτίαν. Διὸ οὐκέθ' οἱ ἰατροὶ περὶ τούτων οὕτω λέγουσιν, κἂν ⟨τοιαῦτα⟩ τυγχάνωσιν αὐτῶν ἔτι τὰς αἰτίας ἀγνοοῦντες.

1 ὄνομα V : ὀνομάζεσθαι (?) 𝔊 *nomen dici* || **2** τὸ γὰρ μὴ ego ex 𝔊 quod jam conj. Orelli: : τῷ μὴ V τῷ γὰρ μὴ V^{δ} Lond. μὴ E ἐκεῖνο] ἐκεῖνα Lond. || **4** σοφιζομένων alt. o in ras. V αὐτούς ego ex 𝔊 *se ipsos* quod jam conj. Orelli : αὑτοὺς V Lond. || **5** κωλύσαντες V 𝔊 : κωλύσει V^{2} κολύσαντας E || **6** ἀποδεήσαντες ego 𝔊 *concedentes* : ἀποδεῖν codd. || **8** λέγειν] *dicantur* 𝔊 || **8** οὐκ secl. V^{6} Bruns : οὐκ V 𝔊 ἀλλ' seclusi : ἀλλ' 𝔊 ἀλλ' οὐκ V^{6} B τῷ B^{2} : τὸ V^{6} om. V || **9** τῷ V^{6} 𝔊 : τῶν V || **11** αὐτομάτως 𝔊 Donini : αὐτόματον codd. || **13** post λογισμῷ add. ὁρισμὸς τῆς τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου E (quod est titulus) ἢ V^{6} 𝔊 *quam* BHT E (s.v.) : om. V || **14** τὸ γὰρ V : om. 𝔊 || **15** τῷ] ταῦ (supra αῦ : ῷι) V || **19** αὐτούς] αὑτοὺς V 𝔊 *ipsi* || **22** ζητεῖ 𝔊 B^{2}H : ζητεῖν VB || **24** τοιαῦτα ego add. ex 𝔊 *talia* : om. codd..

Car ce n'est pas à propos de ces événements dont nous avons dit auparavant qu'ils sont dits, de l'avis de tous, fortuits, que certains disent que leur cause est inconnue, mais c'est à d'autres événements dont personne n'a jamais dit qu'ils sont fortuits que serait plus proprement appliqué ce terme de hasard. Car de la découverte du trésor et du recouvrement de la dette, les causes ne sont pas inconnues à la raison humaine ; elles sont au contraire évidentes et bien visibles : de la découverte, c'est le fait d'avoir creusé, du recouvrement de la dette, le fait d'être allé sur la place publique. Si celui-là en effet n'avait pas creusé, il n'aurait pas trouvé, si celui-ci n'était pas allé, il n'aurait pas recouvré sa dette. Mais parce que les causes principales de ces événements n'étaient pas fixées d'avance, les résultats ont été différents du but, c'est pourquoi ils sont présumés se produire fortuitement. Tandis que les causes inconnues pour la raison humaine sont plutôt celles des événements qu'on croit se produire en fonction de certaines antipathies, la cause réelle de leur production restant ignorée, comme les secours qu'apportent certaines amulettes [1], qui n'ont aucune raison vraisemblable et plausible de faire cela ; et aussi comme ce qui résulte des incantations et des pratiques de sorcellerie. Dans ces cas tout le monde est d'accord pour reconnaître que la cause est inconnue ; c'est pourquoi on les dit aussi sans cause assignable ; tandis que personne ne dit ces faits fortuits parce qu'on est persuadé que ce qui est produit l'est selon une cause déterminée, convaincu que ce qu'on dit fortuit ne se produit pas de cette façon, en raison de l'ignorance de la cause, mais en raison de l'inefficacité de la cause principale et au sens propre.

1. Platon déjà, *Rép.* IV 426 b, cite amulettes et incantations.

Οὐ γὰρ ἐφ' ὧν προειρήκαμεν ὡς ἐπὶ πάντων ἀπὸ τύχης γίνεσθαι λεγομένων ὧν ἄδηλος ἡ αἰτία λέγεται ὑπό τινων εἶναι, ἀλλ' ἐπ' ἄλλων τινῶν κυριωτέρως ὁ τοιοῦτος λόγος τῆς τύχης ἂν κατηγοροῖτο, περὶ ὧν οὐδεὶς ὡς ἀπὸ τύχης γινομένων εἶπέν ποτε. Τῆς μὲν γὰρ εὑρέσεως τοῦ θησαυροῦ καὶ τοῦ τὸ ὀφειλόμενον λαβεῖν οὐκ ἄδηλα ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ τὰ αἴτια, ἀλλὰ φανερὰ καὶ πρόδηλα. Τῆς μὲν γὰρ εὑρέσεως τὸ ὀρύξαι, τοῦ δὲ τὸ ὀφειλόμενον λαβεῖν τὸ εἰς τὴν ἀγορὰν προελθεῖν. Οὔτε γὰρ ἂν ἐκεῖνος μὴ ὀρύσσων εὗρεν οὔτε οὗτος μὴ προελθὼν τὸ ὀφειλόμενον ἔλαβεν, ἀλλ' ὅτι μὴ προηγούμενα τούτων αἴτια προειρημένα, ἀλλὰ ἄλλου τινὸς χάριν ἐγίνετο, διὰ τοῦτο ἀπὸ τύχης γίνεσθαι προείληπται. Ἄδηλα δὲ τὰ αἴτια ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ ἐκείνων μᾶλλον ἃ κατά τινας ἀντιπαθείας γίνεσθαι πεπίστευται, ἀγνοουμένης τῆς αἰτίας δι' ἣν γίνεται, ὁποῖα περίαπτά τέ τινα προσείληπται οὐδεμίαν εὔλογον καὶ πιθανὴν αἰτίαν τοῦ ταῦτα ποιεῖν ἔχοντα ἔτι δὲ ἐπαοιδαὶ καί τινες τοιαῦται μαγγανεῖαι. Τούτων γὰρ ὁμολογεῖται μὲν ὑπὸ πάντων ἄδηλος εἶναι ἡ αἰτία· διὸ καὶ ἀναιτιολόγητα λέγουσιν αὐτά. Οὐδεὶς δὲ ἀπὸ τύχης ταῦτα ποιεῖν λέγει, ὅτι πεπίστευται κατά τινα ὡρισμένην αἰτίαν ἃ ποιεῖ ποιεῖν, ὡς τῶν ἀπὸ τύχης οὐ διὰ τὸ τῆς αἰτίας ἄδηλον οὕτως γίνεσθαι λεγομένων, ἀλλὰ διὰ τὸ ἀναίτιον τῆς προηγουμένης τε καὶ κυρίως αἰτίας.

2-3 ὧν ἄδηλος ... εἶναι add. in mg. V : *quorum immanifestum causa dicitur a quibusdam* (in vers.) 𝔊 om. BH ‖ **3** κυριωτέρως 𝔊 *principaliter* ci. Orelli : κυριώτερος VBH ‖ **4** ἂν 𝔊 *utique* H : ἂν (sic) V α *pullatum esse macula aquae videtur* ὧν B ‖ **5** μὲν VH : om. 𝔊 ‖ **7** post αἴτια add. τὰ B² ‖ **16** ὁποῖα περίαπτά Euseb. : ὅμοια παπτά (supra π [1] : ε') V ὅμοια περίαπτα B ὁ. περὶ ἄπτα H οἷα περίαπτα Hγρ & ἄναπτα 𝔊 *quae inattingibilia* ‖ τε om. Euseb. post τινα add. ποιεῖν Euseb. προσείληπται] προείληπται Euseb. ‖ **17** ταῦτα ego ex 𝔊 *haec* : τούτων VB οὐδὲν τούτων B² ‖ **23** τῆς] της (sic) V.

9. Voilà donc ce qui est dit par ces gens-là au sujet du fortuit, et de quelle manière cela s'accorde avec leurs principes. Que d'ailleurs, et le contingent et ce qui peut arriver d'une manière ou d'une autre est supprimé par ceux qui professent que tout arrive nécessairement, cela va de soi de toute évidence, si du moins ce qu'on appelle essentiellement contingent c'est ce qui a égale possibilité de se produire et de ne pas se produire, comme le rend facile à comprendre même « ce qui peut arriver d'une manière ou d'une autre », tandis que les faits nécessaires ne peuvent pas ne pas se produire. Mais j'appelle « nécessaire » non pas ce qui se produit par contrainte — que personne n'aille me reprocher l'emploi de ce mot sous ce prétexte ! — mais ce qui est produit naturellement sous l'action de certaines causes dont il serait impossible que le contraire provienne.

Toutefois comment ne serait-il pas absurde et contre l'évidence de professer que la nécessité s'étend si loin qu'on ne peut faire un mouvement quelconque, ni remuer une partie de soi-même sans qu'il soit aussi possible de ne pas faire alors ce mouvement — mais l'inclinaison fortuite du cou, le fait d'étendre un doigt, de lever les paupières ou tout mouvement analogue dépendant de causes antécédentes, ne pourrait jamais être fait autrement par nous — et cela alors qu'ils voient parmi les êtres et les événements qu'il y a une grande diversité d'actions d'après laquelle il serait facile de remarquer que toutes ne sont pas assujetties à de telles causes ? Certes, nous voyons parmi les êtres certains n'avoir aucune possibilité de se transformer dans le contraire de ce qu'ils sont, tandis que d'autres ont égale possibilité d'être dans l'état contraire de celui dans lequel ils sont. Ainsi tandis que le feu, par exemple, est incapable de recevoir le froid, qui est bien l'opposé de sa chaleur naturelle, pas plus que la neige ne peut recevoir la

9. Καὶ τοιαῦτα μὲν τὰ ἐπὶ τῆς τύχης ὑπ' αὐτῶν λεγόμενα καὶ οὕτως τοῖς κειμένοις συνᾴδοντα · ὅτι δὲ καὶ τὸ ἐνδεχόμενόν τε καὶ τὸ ὁπότερ' ἔτυχεν γίνεσθαί τινα ὑπὸ τῶν πάντα ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι λεγόντων ἀναιρεῖται, αὐτόθεν πρόδηλον, εἴ γε ταῦτα μὲν κυρίως ἐνδεχομένως γίνεσθαι λέγεται, ἐφ' ὧν καὶ τὸ ἐνδέχεσθαι μὴ γενέσθαι χώραν ἔχει, ὡς καὶ αὐτὸ τὸ ὁπότερ' ἔτυχεν λεγόμενον ποιεῖ γνώριμον, τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης γινόμενα οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι. Λέγω δὲ τὸ ἀναγκαῖον οὐκ ἐπὶ τοῦ βίᾳ γινομένου μηδὲ κατὰ τούτου τις εὐθυνέτω τοὔνομα, ἀλλ' ἐπὶ τῶν φύσει γινομένων ὑπό τινων ὧν τὰ ἀντικείμενα ἀδύνατον ⟨ἂν⟩ εἴη γίνεσθαι.

Καίτοι πῶς οὐκ ἄτοπα καὶ παρὰ τὰ ἐναργῆ καὶ μέχρι τούτων τὴν ἀνάγκην προεληλυθέναι λέγειν, ὡς μήτε κινηθῆναί τινα δύνασθαι κίνησίν τινα μήτε κινῆσαί τι τῶν αὑτοῦ μερῶν ἣν κίνησιν καὶ μὴ κινεῖσθαι τότε οἷόν τε ἦν (ἀλλὰ τὴν τυχοῦσαν τοῦ τραχήλου περιστροφὴν καὶ τὴν δακτύλου τινὸς ἔκτασιν καὶ τὸ ἐπᾶραι τὰ βλέφαρα ἤ τι τῶν τοιούτων προηγουμέναις τισὶν αἰτίαις ἑπόμενον, ἀλλ' ὡς ὑφ' ἡμῶν μὴ δύνασθαι γίνεσθαί ποτε) καὶ ταῦτα ὁρῶντας ἐν τοῖς οὖσίν τε καὶ γινομένοις πολλὴν οὖσαν διαφορὰν τῶν πραγμάτων ἐξ ἧς ῥᾴδιον ἦν μαθεῖν ὅτι μὴ πάντα ἐνδέδοται ταῖς τοιαύταις αἰτίαις ; Ὁρῶμεν γοῦν τῶν ὄντων τὰ μέν τινα οὐδεμίαν ἔχοντα δύναμιν τῆς εἰς τὸ ἀντικείμενον τοῦ ἐν ᾧ ἐστι μεταβολῆς, τὰ δ' οὐδὲν μᾶλλον αὐτῶν ἐν τῷ ἀντικειμένῳ ἢ ἐν ᾧ ἐστιν εἶναι δυνάμενα. Πῦρ μὲν γὰρ οὐχ οἷόν τε δέξασθαι ψυχρότητα ἥτις ἐστὶν ἐναντία αὐτοῦ τῇ συμφύτῳ θερμότητι, ἀλλ' οὐδὲ χιὼν

6 ἐνδέχεσθαι om. Euseb. ‖ **12** ante ἀδύνατον add. οὐκ B^2 ἂν εἴη : εἰή μη (sic) V εἴη μὴ BT εἴη 𝔊 *erit* EHS (+ μὴ Hγρ Sγρ) γενέσθαι Hγρ ‖ **14** post κινηθῆναι add. ποτὲ H (quod H^2 exp.) ‖ **16** αὑτοῦ] αὐτοῦ H τότε] ποτὲ H γρ ‖ **17** τὴν 𝔊 (?) B^2 : τὸ VBH τὴν τοῦ Euseb. ‖ **22-23** ἐνδέδοται 𝔊 *data sunt* : ἐνδέδεται VBH ‖ **26** ἢ V^6B : τῷ V 𝔊 *ei* (= τῷ ?).

chaleur et rester neige, l'eau, bien qu'elle soit froide, n'est pas hors de possibilité, en perdant sa froideur, de recevoir cette chaleur qui est son opposé. De la même manière, puisqu'il est possible à qui est assis de se lever, à qui est en mouvement de s'arrêter, à qui parle de se taire, et que, dans une infinité de cas, on pourrait trouver impliquée cette capacité de recevoir les opposés, tous ces états — s'il est vrai que ceux qui sont nécessairement dans l'un de ces états n'ont pas la capacité de recevoir l'opposé de celui où ils sont —, ne seraient pas nécessaires là où peut être admis le contraire. Si ce ne sont pas des faits nécessaires, ce sont des faits contingents. Or, ce qu'il y a de contingent en quelque chose s'y trouve de telle manière qu'il n'y est point survenu nécessairement, mais de façon contingente ; ce qu'il y a de contingent pouvait donc aussi bien ne pas survenir dans ce sujet. En effet, chacune de ces choses également se trouve être dans l'état où elle est, parce qu'il était impossible qu'elle fût dans l'autre de ces états opposés ; mais l'état dans lequel elle est maintenant, ce n'est pas de façon absolument nécessaire qu'elle y est, en raison de sa capacité à l'égard des contraires. Mais, certes, les états qui existent ainsi dans quelques sujets n'y sont point par l'effet des causes antécédentes déterminantes les amenant là nécessairement. De sorte que si toutes les choses qui sont de cette façon susceptibles de recevoir les contraires étaient, de façon contingente, ce qu'elles sont et ne sont pas, de façon contingente, ce qu'elles ne sont pas, innombrables seraient les êtres et les événements contingents. Car il est absurde de dire également nécessaires dans une chose et les états qui ne peuvent recevoir les contraires de ce qu'ils sont et ceux qui sont également capables, à n'importe quel moment, d'être cela ou le contraire. Si en effet sont nécessaires dans une chose les états qui ne peu-

δέξαιτ' ἂν θερμότητα χιὼν μένουσα, ὕδωρ δὲ κἂν ᾖ ψυχρὸν οὐκ ἀδύνατον ἀποβαλὸν ταύτην δέξασθαι τὴν ἐναντίαν αὐτῇ θερμότητα. Ὁμοίως δὲ καὶ τούτῳ δυνατὸν καὶ τὸν καθεζόμενον στῆναι καὶ τὸν κινούμενον ἠρεμῆσαι καὶ τὸν λαλοῦντα σιγῆσαι καὶ ἐπὶ μυρίων εὕροι τις ἂν δύναμίν τινα ἐνυπάρχουσαν τῶν ἐναντίων δεκτικήν, ὧν (εἰ τὰ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἐν θατέρῳ οὐκ ἔχει δύναμιν τοῦ δέξασθαι τοῦ ἐν ᾧ ἐστι τὸ ἐναντίον) οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη ἐν οἷς ἐστι τὰ καὶ τοῦ ἐναντίου αὐτοῖς δεκτικά. Εἰ δὲ μὴ ἐξ ἀνάγκης, ἐνδεχομένως. Τὰ δὲ ἐνδεχομένως ἔν τινι οὕτως ἐστὶν ἐν αὐτῷ ὡς οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἀλλ' ὡς ἐνδεχομένως ἐν αὐτῷ γεγονότα. Τὸ δὲ ἐνδεχομένως γεγονὸς ἔν τινι καὶ μὴ γεγονέναι ἐν αὐτῷ οἷόν τε ἦν. Ἔστι μὲν γὰρ ἕκαστον καὶ τούτων ἐν ᾧ ὂν τυγχάνει, διότι ⟨ἀδύνατον⟩ ἦν ἐν θατέρῳ αὐτῶν ἀντικειμένων εἶναι · ἐν ᾧ δ' ἐστι νῦν, οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἁπλῶς ἐστιν ἐν τούτῳ διὰ τὴν πρὸς τὰ ἀντικείμενα δύναμιν. Ἀλλὰ μὴν τὰ οὕτως ὄντα ἔν τισιν οὐ δι' αἰτίας τινὰς κροκαταβεβλημένας ἐξ ἀνάγκης εἰς ταῦτα ἀγούσας ἐστὶν ἐν αὐτοῖς. Ὥστ' εἰ πάντα τὰ ὁμοίως τῶν ἀντικειμένων ὄντα δεκτικὰ ἐνδεχομένως τέ ἐστιν ἐν οἷς ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ἐν οἷς οὐκ ἔστι, μυρία ἂν εἴη τὰ ἐνδεχομένως ὄντα τε καὶ γινόμενα. Ἄτοπον γὰρ ὁμοίως ἐξ ἀνάγκης εἶναι λέγειν ἔν τινι τά τε ἀνεπίδεκτα τῶν ἐναντίων τούτοις ἐν οἷς ἐστι καὶ τὰ μηδὲν μᾶλλον καθ' ὁντινοῦν χρόνον τούτων ἢ τῶν ἐναντίων αὐτοῖς δεκτικά. Εἰ γὰρ τὰ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἔν τινι ἀνεπίδεκτα τοῦ ἐναντίου

1 δέξαιτ' V[6] 𝔊 B : δέξετ' V ‖ **3** pr. καὶ V 𝔊 B : del. B[2] ‖ **6** ὧν εἰ V 𝔊 B : εἰ οὖν B[2] ‖ **8** τοῦ ἐν V 𝔊 B : τὸ ἐν B[2] alt. ἐν (sic) V ‖ **10** τὰ δὲ V 𝔊 : τὸ δὲ BH ‖ **13** γὰρ om. 𝔊 ‖ **14** ἀδύνατον 𝔊 *impossibile* : om. codd. ‖ **14-15** ἐν θατέρῳ 𝔊 *in altero* BH : ενθ' ατερῳ (sic) V ‖ **17** οὕτως] ὄντως B ‖ **18** ante ἐξ add. τε V quod del V[6] : om. BHT ‖ **19** ὁμοιως (sic) V ‖ **20** τῶν ἀντικειμένων ὄντα V[6] 𝔊 B : τοῖς ἀντικειμενοις ων (sic) V τέ ἐστιν 𝔊 *sunt* add. s.v. V[6].

vent recevoir le contraire de la chose, ceux qui peuvent recevoir le contraire ne seront pas nécessaires dans la chose où ils sont.

10. Dire que ne sont pas supprimés, alors que toutes choses se produisent selon le destin, le possible et le contingent, parce que est possible de s'être produit cela même qui n'est empêché par rien de s'être produit, même si cela ne se produit pas, et des choses qui se produisent selon le destin, les contraires ne sont pas empêchés de se produire, c'est pourquoi bien que ne se produisant pas ils sont cependant possibles, et du fait que ceux-là n'ont pas été empêchés de s'être produits en apporter pour preuve que pour nous cela-même qui les empêche d'être serait inconnu, bien qu'il y ait absolument certains empêchements — car ce qui est cause du fait que se produise leur contraire selon le destin, cela même est aussi cause pour ceux-ci de ce qu'ils ne se produisent pas —, car ce n'est pas, disent-ils, qu'il soit impossible, les circonstances restant les mêmes, que les contraires se produisent, mais parce que ce qu'elles sont ne nous est pas connaissable, pour cela ils disent que la non-production de ces contraires est sans obstacle — certes, soutenir de tels arguments, comment n'est-ce point le fait de gens qui plaisantent dans des propos où il ne faudrait pas de plaisanterie ? Notre ignorance en effet ne signifie rien à l'égard de l'existence ou de la non-existence du réel. Il est clair ainsi pour ceux qui tiennent un tel langage que le possible n'existera, selon eux, que pour notre connaissance. Car pour ceux qui sont capables de connaître les causes de ces événements — ceux-là seraient les devins —, il n'y aurait pas de possibles, les possibles existant pour ceux-là qui savent que ces choses ont été empêchées, tout en ignorant par quoi elles sont empêchées. Sauvegardant donc la nature du possible de la manière

αὐτῷ, τὰ ἐπιδεκτικὰ τοῦ ἐναντίου οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἂν ἐν ᾧ ἐστιν εἴη.

10. Τὸ δὲ λέγειν μὴ ἀναιρεῖσθαι πάντων γινομένων καθ' εἱμαρμένην τὸ δυνατόν τε καὶ ἐνδεχόμενον τῷ δυνατὸν μὲν εἶναι γενέσθαι τοῦτο ὃ ὑπ' οὐδενὸς κωλύεται γενέσθαι, κἂν μὴ γένηται, τῶν δὲ καθ' εἱμαρμένην γινομένων οὐ κεκώλυται τὰ ἀντικείμενα γενέσθαι, διὸ καίτοι μὴ γινόμενα ὅμως ἐστὶ δυνατά, καὶ τοῦ μὴ κεκωλῦσθαι γενέσθαι αὐτὰ ἀπόδειξιν φέρειν τὸ ἡμῖν τὰ κωλύοντα αὐτὰ ἂν ἄγνωστα εἶναι πάντως μέν τινα ὄντα (ἃ γάρ ἐστιν αἴτια τοῦ γίνεσθαι τὰ ἀντικείμενα αὐτοῖς καθ' εἱμαρμένην, ταῦτα καὶ τοῦ μὴ γίνεσθαι τούτοις αἴτια), οὐ γὰρ εἰ, ὥς φασιν, ἀδύνατον τῶν αὐτῶν περιεστώτων γίνεσθαι τὰ ἀντικείμενα, ἀλλ' ὅτι μὴ ἡμῖν ἐστι γνώριμά τινα ἅ ἐστι, διὰ τοῦτο ἀκώλυτον αὐτῶν τὸ μὴ γίνεσθαι λέγουσιν, τὸ δὴ ταῦτα λέγειν πῶς οὐ παιζόντων ἐστὶν ἐν οὐ παιδιᾶς λόγοις δεομένοις ; τὸ γὰρ ἡμᾶς ἀγνοεῖν, οὐδὲν πρὸς τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τὰ πράγματα · δῆλοι γάρ εἰσιν οἱ λέγοντες οὕτως ὡς τῇ ἡμετέρᾳ γνωρίσει τὸ δυνατὸν ἔσται κατ' αὐτούς. Τοῖς γὰρ γνωρίζειν αὐτῶν τὰ αἴτια δυναμένοις (οὗτοι δ' ἂν εἶεν οἱ μάντεις) οὐκ ἔσται δυνατὰ ὄντα δυνα⟨τὰ⟩ τοῖς εἰδόσιν μὲν αὐτὰ κεκωλῦσθαι, ἀγνοοῦσιν δὲ ὑφ' [ἡμ]ῶν κωλυόμενα. Σῴζοντες δὲ τὴν τοῦ δυνατοῦ

1 αὐτω V : αὐτοῦ ἄρα 𝔊 *ipsius igitur* **3** μὴ Vδ B : η (sic) V ἢ 𝔊 *aut* ante πάντων vid. add. ὑπὸ *ab* 𝔊 ‖ **6** δὲ V^6 𝔊 B : om. V ‖ **9** φέρειν] φέρει H αὐτὰ ἂν V 𝔊 : ἂν del. V^6 om. BH ‖ **10** τινα] ἐστιν H ‖ **12** οὐ γὰρ εἰ ego ex 𝔊 *non enim si* : ουειγε (sic) V οὐ γὰρ εἴ γε Vδ εἴγε V^6 B ‖ **14** μὴ 𝔊 BH : μὴ (sic) V ‖ **16** παιζόντων VB : γελοίων ut vid. 𝔊 *ridiculorum* οὐ om. 𝔊 ‖ **19** ὡς s.v. V ‖ γνωρίσει V^6 𝔊 B : γνωρίζει ab eo loco desunt correctiones V6 ‖ **21** οὗτοι] οὕτω E post δυνατὰ ci. τὰ Langerbeck ‖ **22** δυνατὰ τοῖς Langerbeck : δυνατοῖς VBE δυναμένοις (?) 𝔊 *potentibus* κεκωλῦσθαι Langerbeck : κεκωλυκέναι codd. ἀγνοοῦσιν V : ἀγνοοῦντες 𝔊 *ignorantes* ‖ **23** ὑφ' ὧν ego : ὑφ' ἡμῶν V 𝔊 κωλυόμενα ego : κωλύοντες V 𝔊 κωλύονται Langerbeck.

que nous avons rapportée, ils disent en conséquence que les événements fatals, quoiqu'ils se produisent d'une manière inéluctable, ne se produisent pas nécessairement, car leur contraire a aussi la possibilité d'être, possibilité au sens que nous venons de dire. Mais ce sont là des enfantillages, comme je l'ai dit, et non propos de philosophes qui défendent une doctrine.

Pareillement aussi, dire : « La proposition : « il y aura demain une bataille navale » peut être vraie, mais elle n'est certes pas nécessaire. Car est nécessaire ce qui est toujours vrai, tandis que cette proposition ne reste plus vraie une fois que la bataille navale a eu lieu. Or, si cette proposition n'est pas nécessaire, ce qui est signifié par elle ne l'est pas davantage, à savoir qu'il y aura nécessairement une bataille navale. Si donc, qu'elle doive avoir lieu n'est pas nécessairement vrai, bien qu'il soit vrai qu'il y aura une bataille navale, mais par ailleurs non pas nécessairement, c'est manifestement de façon contingente. Si c'est de façon contingente, les événements contingents ne sont pas supprimés par l'affirmation que tout est fatal. » Mais parler ainsi est de nouveau à la fois gamineries et le fait de gens qui ne savent point ce dont ils parlent. En effet, ni tout ce qui se produit nécessairement n'est nécessaire, si du moins le nécessaire est perpétuel, tandis que l'événement produit par la nécessité, du fait qu'il se produit, est, par là-même, empêché d'être tel, ni la proposition qui l'exprime n'est nécessaire, bien que ce qui est signifié par elle soit tel. Toute proposition, en effet, qui enveloppe le nécessaire n'est pas nécessaire pour autant, si toutefois ce n'est pas par là que la proposition nécessaire se définit, mais parce qu'elle ne peut pas passer de vraie à fausse. Si donc il n'y a pas nécessité, rien n'empêche qu'il y ait vérité de la propo-

φύσιν οὕτως ὡς εἰρήκαμεν, διὰ τοῦτό φασιν μηδὲ τὰ γιγνόμενα καθ' εἱμαρμένην καίτοι ἀπαραβάτως γινόμενα ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι, ὅτι ἐστὶν αὐτοῖς δυνατὸν γενέσθαι καὶ τὸ ἀντικείμενον δυνατὸν οὕτως ὡς προείρηται. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν παιζόντων ὥσπερ εἶπόν ἐστιν, ἀλλ' οὐ παρισταμένων δόγματι.

Ὅμοιον δὲ τούτῳ καὶ τὸ λέγειν « τὸ ἀξίωμα τὸ 'ἔσται αὔριον ναυμαχία' ἀληθὲς μὲν εἶναι δύνασθαι, οὐ μέντοι καὶ ἀναγκαῖον · ἀναγκαῖον μὲν γὰρ τὸ ἀεὶ ἀληθές, τοῦτο δὲ οὐκέτ' ἀληθὲς μὲν ἐπειδὰν ἡ ναυμαχία γένηται. Εἰ δὲ μὴ τοῦτο ἀναγκαῖον, οὐδὲ τὸ ὑπ' αὐτοῦ σημαινόμενον τὸ ἐξ ἀνάγκης ἔσεσθαι ναυμαχίαν. Εἰ δὲ ἔσται μὲν οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἀληθές, ἀληθοῦς ὄντος τοῦ ἔσεσθαι ναυμαχίαν, οὐκ ἐξ ἀνάγκης δέ, ἐνδεχομένως δηλονότι. Εἰ δὲ ἐνδεχομένως, οὐκ ἀναιρεῖται τὸ ἐνδεχομένως τινὰ γενέσθαι ὑπὸ τοῦ πάντα γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην » πάλιν δὲ καὶ τοῦτο ὁμοῦ ⟨μὲν⟩ παιζόντων ὁμοῦ δὲ ἀγνοούντων περὶ ὧν λέγουσιν. Οὔτε γὰρ πᾶν τὸ ἐξ ἀνάγκης γιγνόμενον ἀναγκαῖον, εἴ γε τὸ μὲν ἀναγκαῖον ἀΐδιον, τὸ δὲ ἐξ ἀνάγκης γινόμενον ὑπ' αὐτοῦ τοῦ γίνεσθαι τοιοῦτον εἶναι κεκώλυται, οὔτε τὸ ἀξίωμα τὸ τοῦτο λέγον ἀναγκαῖον, ὄν τε τὸ [μὴ] ὑπ' αὐτοῦ σημαινόμενον τοιοῦτον. Οὐ γὰρ πᾶν ἀξίωμα, ἐν ᾧ τὸ ἀναγκαῖον περιέχεται, ἀναγκαῖον ἤδη, εἴ γε μὴ ταύτῃ τὸ ἀναγκαῖον ἀξίωμα κρίνεται, ἀλλὰ τῷ μὴ μεταπίπτειν δύνασθαι εἰς ψεῦδος ἐξ ἀληθοῦς. Εἰ τοίνυν μὴ ἀναγκαῖον, οὐδὲν κεκώλυται ἀληθὲς εἶναι

4 ἀντικειμενον (sic) V || **8** αὔριον (sic) V || **10** alt. μέν V 𝔊 *quidem* H : μένει ci. Usener || **15** ἐνδεχομένως τινὰ 𝔊 *contingenter aliqua* : ἐνδεχόμενον ως τινὰ (sic) V ἐνδεχόμενον ὥστε B[2] -ον ὥς τινα H || **16** πάλιν] εἰ πάντα H γρ || **17** pr. δὲ ego ex 𝔊 *autem* : γὰρ codd. μὲν B[2] : γὰρ V 𝔊 *enim* B || **22** ὄν τε ego ex 𝔊 *sitque* : εἴγε VBH μὴ del. B[2] Trincavelli[2] : μὴ V Trincavelli[1] ante τὸ Lond. || ante τοιοῦτον add. μὴ B[2] || **24** ἤδη εἴ γε μὴ ego ex 𝔊 B[2] mg. : ἤδη εἴ γε μὴν V om. E ante ταύτῃ add. οὐ γὰρ V om. 𝔊 del. B[2] ἀναγκαῖον om. E.

sition : « il y aura demain bataille navale ». Si en effet, en tant que l'événement est nécessaire, ce n'est pas par la qualification de nécessaire que la proposition est vraie, si elle ne devient pas nécessaire par l'adjonction du « nécessairement », elle continuerait cependant à être vraie si on la formulait sans cette qualification. Mais si cela est vrai, alors, sera vraie, le lendemain venu, la proposition : « la bataille navale a nécessairement eu lieu ». Or, si elle était nécessaire, elle n'était pas contingente. Et, en fait, si la proposition « il y aura demain bataille navale » est vraie, l'existence d'une bataille navale sera toujours fatale, si du moins tous les événements sont fatals. Mais s'ils sont fatals, ils sont inévitables ; or, s'ils sont inévitables, ils ne peuvent pas ne pas se produire, et ce qui ne peut pas ne pas se produire, il est impossible que cela ne se produise pas ; et ce qu'il est impossible qu'il ne se produise pas, comment dire que cela peut aussi ne pas se produire ? Car ce qu'il est impossible qu'il ne se produise pas se produit nécessairement. Donc tous les événements fatals seront nécessaires, selon eux, mais non pas du tout également contingents, comme ils disent, parlant comme des enfants.

11. Il résulte de ce que tous les événements découlent de causes antécédentes déterminantes, définies et préexistantes, que les hommes délibèrent aussi en vain de leurs actions. Or, si délibérer est vain, c'est en vain que l'homme est doué de réflexion délibérative. Pourtant, puisque la nature ne fait rien en vain de ce qu'elle fait d'essentiel, le fait que l'homme est un animal doué de réflexion délibérative essentiellement par l'effet de la nature, mais non point qu'il lui soit survenu comme une conséquence accessoire et un accident d'événements essentiels, devrait avoir pour conséquence que ce n'est pas en vain que les hommes sont doués de réflexion délibérative. Que

[ὡς] τὸ "ἔσται αὔριον ναυμαχία". Εἰ γὰρ ὡς ἀναγκαῖον γινόμενον διὰ τὴν τοῦ ἀναγκαίου προσθήκην οὐκ ἀληθές, εἰ μὴ γίνοιτο ἀναγκαῖον τῇ τοῦ 'ἐξ ἀνάγκης' προσθέσει, ἀληθὲς ἂν μένοι ὁμοίως τῷ χωρὶς τῆσδε τῆς προσθήκης λεγομένῳ. Ἀλλ' εἰ τοῦτ' ἀληθές, ἀληθὲς ἔσται, ἐνστάσης τῆς αὔριον, ἀξίωμα τὸ ἐξ ἀνάγκης γεγονέναι ναυμαχίαν. Εἰ δὲ ἐξ ἀνάγκης, οὐκ ἐνδεχομένως. Καὶ γὰρ εἰ ἀληθές ἐστι τὸ 'αὔριον ἔσται ναυμαχία', ἀεὶ γενέσθαι ναυμαχίαν καθ' εἱμαρμένην ἔσται, εἴ γε πάντα τὰ γινόμενα καθ' εἱμαρμένην. Ἀλλ' εἰ καθ' εἱμαρμένην, ἀπαραβάτως, εἰ δ' ἀπαραβάτως, οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι, ὃ δὲ οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι, τοῦτο ἀδύνατον μὴ γενέσθαι, ὃ δὲ ἀδύνατον μὴ γενέσθαι, πῶς οἷόν τε τοῦτο λέγειν ἐνδέχεσθαι καὶ μὴ γενέσθαι ; Τὸ γὰρ ἀδύνατον μὴ γενέσθαι ἀναγκαῖον γενέσθαι. Πάντα ἄρα τὰ καθ' εἱμαρμένην γινόμενα ἐξ ἀνάγκης ἔσται κατ' αὐτούς, ἀλλ' οὐχὶ καὶ ἐνδεχομένως, ὡς παίζοντες λέγουσιν.

11. Ἀκολουθεῖ δὲ τῷ πάντα τὰ γινόμενα προκαταβεβλημέναις καὶ ὡρισμέναις καὶ προϋπαρχούσαις τισὶν αἰτίαις ἔσεσθαι τὸ καὶ βουλεύεσθαι τοὺς ἀνθρώπους μάτην περὶ τῶν πρακτέων αὐτοῖς. Εἰ δὲ τὸ βουλεύεσθαι μάτην, μάτην ἄνθρωπος εἴη βουλευτικός. Καίτοι εἰ μηδὲν μάτην ἡ φύσις ποιεῖ τῶν προηγουμένων, τὸ δὲ βουλευτικὸν εἶναι ζῷον τὸν ἄνθρωπον προηγουμένως ὑπὸ τῆς φύσεως, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπακολούθημά τι καὶ σύμπτωμα τοῖς προηγουμένως γινομένοις γίνοιτο, συνάγοιτο ἂν μὴ εἶναι μάτην τοὺς ἀνθρώπους βουλευτικούς. Ὅτι δὲ τὸ βου-

1 ὡς secl. Bruns αὔριον (sic) V || **3** post προσθέσει add. mg. ἀλλ' εἰ τοῦτο ἀληθές E || **6** αὔριον (sic) V γεγόναι V || **10** post εἱμαρμένην vid. add. γίνεται 𝔊 *fiunt* || **11** δ' 𝔊 *autem* H ci. Bruns : om. VB || **14** καὶ add. s.v. Vδ : om. 𝔊 || **22** ante ἄνθρωπος add. ἂν B ante βουλευτικὸς add. ἂν H.

ce serait en vain qu'on délibérerait si toutes choses se produisaient nécessairement, c'est ce dont se rendront compte facilement ceux qui connaissent l'usage de la délibération. En fait, tout le monde est d'accord pour reconnaître que, sur tous les autres animaux, l'homme tient de la nature cette supériorité qu'il ne suit pas ses représentations de la même manière qu'eux, mais qu'il a reçu d'elle comme juge des représentations qu'il reçoit, pour décider lesquelles peuvent être choisies, la raison ; par son usage, si, soumis à un examen, les objets de la représentation sont bien tels qu'ils s'étaient montrés dès l'abord, il donne son assentiment à la représentation et de cette façon il suit ses objets, tandis que s'ils se montrent différents, si quelque chose de plus souhaitable se montre alors, il choisit celui-ci, abandonnant ce qui lui paraissait d'abord pouvoir être choisi.

Beaucoup d'aspects nous étant donc bien apparus différents des premières représentations ne restent plus attachés à la prénotion, la raison les rejetant. C'est pourquoi les actes qui auraient été accomplis à cause seulement de la première représentation venue de ces choses, grâce à la délibération à laquelle elles ont été soumises, ne sont pas accomplis, puisque nous sommes maîtres et de délibérer et de choisir en fonction de la délibération. Voilà donc pourquoi nous ne délibérons point et au sujet des choses éternelles, et au sujet des événements manifestement nécessaires, parce que nous n'aurions pas de profit à délibérer sur ces objets. Mais sur les événements qui ne sont pas nécessaires, mais qui dépendent des autres, nous ne délibérons pas non plus, parce qu'il n'y aurait aucune utilité pour nous à délibérer à leur sujet. Enfin nous ne délibérons pas davantage sur nos propres actions passées, parce que la délibération à leur sujet ne nous apporterait rien qui fût à propos. Nous délibérons sur les seules actions accomplies

λεύεσθαι μάτην πάντων γινομένων ἐξ ἀνάγκης, ῥᾴδιον γνῶναι τὴν τοῦ βουλεύεσθαι χρείαν εἰδόσιν. Ὁμολογεῖται δὴ πρὸς ἁπάντων τὸ τῶν ἄλλων ζῴων τὸν ἄνθρωπον τοῦτο παρὰ τῆς φύσεως ἔχειν πλέον τὸ μὴ ὁμοίως ἐκείνοις ταῖς φαντασίαις ἕπεσθαι, ἀλλ' ἔχειν παρ' αὐτῆς κριτὴν τῶν προσπιπτουσῶν φαντασιῶν περί τινων ὡς αἱρετῶν τὸν λόγον ᾧ χρώμενος, εἰ μὲν ἐξεταζόμενα τὰ φαντασθέντα, οἷα τὴν ἀρχὴν ἐφάνη, καὶ ἔστι, συγκατατίθεταί τε τῇ φαντασίᾳ καὶ οὕτως μέτεισιν αὐτά, εἰ δὲ ἀλλοῖα φαίνεται ἢ ἄλλο τι αὖ αἱρετώτερον, ἐκεῖνο αἱρεῖται καταλείπων τὸ τὴν ἀρχὴν ὡς αἱρετὸν αὐτῷ φανέν.

Πολλὰ γοῦν ταῖς πρώταις φαντασίαις ἡμῖν ἀλλοῖα δόξαντα οὐκέτ' ἔμεινεν ἐπὶ τῆς προλήψεως ἐλέγξαντος αὐτὰ τοῦ λόγου. Διὸ πραχθέντα ἂν ὅσον ἐπὶ τῇ αὐτῶν πρώτῃ γενομένῃ φαντασίᾳ [γενομένῃ], διὰ τὸ βουλεύσασθαι περὶ αὐτῶν οὐκ ἐπράχθη, ἡμῶν τοῦ τε βουλεύσασθαι καὶ τῆς αἱρέσεως τῶν ἐκ τῆς βουλῆς ὄντων κυρίων. Διὰ τοῦτο γοῦν οὔτε περὶ τῶν ἀιδίων βουλευόμεθα οὔτε περὶ τῶν ὁμολογουμένως γινομένων ἐξ ἀνάγκης, ὅτι μηδὲν ἡμῖν ἐκ τοῦ περὶ αὐτῶν βουλεύεσθαι περιγίνεται πλέον. Ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης μὲν μὴ γινομένων, ἐπ' ἄλλοις δέ τισιν ὄντων βουλευόμεθα, ὅτι μηδὲ ἀπὸ τῆς περὶ ἐκείνων βουλῆς ὄφελός τι ἡμῖν · ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἡμῖν μὲν πρακτῶν, παρεληλυθότων δὲ βουλευόμεθα, ὅτι μηδὲ τῇ περὶ τούτων βουλῇ δέον τι ἡμῖν γίνεται. Βουλευόμεθα δὲ περὶ μόνων τῶν ὑφ' ἡμῶν τε πραττομένων

2 βουλευεσθαι (sic) V δὴ VB : δὲ 𝔊 *autem* Lond. || **4** ἔχων Euseb. || τὸ V 𝔊 : τῷ B² || **9** τε om. Euseb. ἡ φαντασία H || **10** ἢ 𝔊 *aut* B² ES : εἰ VBH καὶ Lond. || **13** ἐλέγξαντος] γ s.v. V || **14** διὸ... φαντασίᾳ om. Euseb. || πρώτῃ γενομένῃ φαντασίᾳ ego : γενομένῃ φαντασίᾳ · γενομένῃ · (sic) V γινομένῃ φαντασίᾳ γενομένῃ B γενομένῃ φ.γ. B² φαντασίᾳ πρώτῃ 𝔊 *primam fantasiam* γινομένη φαντασία γενομένη H γενομένῃ φαντασίᾳ E. || **17** ὄντων κυρίων Vδ 𝔊 BH : ὄντως κυρίως V || **18** βουλευόμεθα] θ in ras. V || **21** μή del. B² || **25** τούτων VB H : τοιούτων 𝔊 *talibus* δέόν τι VH : πλέον τι Lond.

par nous et à venir, avec l'évidente pensée que nous retirerons par là quelque profit en ce qui concerne leur choix et leur exécution.

Si, en effet, dans les cas où ne doit résulter pour nous aucun profit de la délibération qu'elle-même seule, nous ne délibérons pas, il est évident que, dans les cas où nous délibérons en escomptant quelque profit du fait de délibérer, en plus du fait d'avoir délibéré, nous délibérons sur ces choses, puisque même alors le fait d'avoir délibéré apporte aussi quelque profit à ceux qui délibèrent au sujet de ces autres choses dont nous avons parlé ci-dessus.

Quel est donc le résultat de la délibération ? Le fait que, parce que nous avons liberté du choix des actions, ce que nous n'aurions pas fait si nous n'avions pas délibéré, parce que autre chose eût été fait pour avoir cédé à la première représentation venue, ce que la raison fait apparaître comme évidemment préférable est choisi et fait au lieu de l'autre. C'est ce qui doit se passer, s'il est vrai que nous ne faisons pas tout poussés par la nécessité.

Mais si nous accomplissons toutes nos actions en vertu de certaines causes antécédentes déterminantes, en sorte que nous n'ayons aucune liberté de faire ceci ou de ne pas le faire, mais que nous accomplissions toutes nos actions de manière rigoureusement déterminée, de façon presque comparable à la manière dont le feu chauffe, dont la pierre tombe, dont le cylindre descend en roulant sur la pente, de quel profit nous serait, pour agir, la délibération sur ce que nous avons à faire ? Ce qu'en effet nous aurions fait si nous n'avions pas délibéré, c'est cela même qu'avec la délibération nous ferions nécessairement, de sorte qu'avoir délibéré ne nous apporte rien de plus que le fait même d'avoir délibéré. Et pourtant, ce que nous sommes aussi capable de faire concernant les choses qui dépendent de nous, nous le rejetons

καὶ μελλόντων, δῆλον ὡς ἕξοντές τι διὰ τούτου πλέον εἰς τὴν αἵρεσίν τε καὶ πρᾶξιν αὐτῶν.

Εἰ γάρ, ἐν οἷς οὐδὲν ἡμῖν πλέον ἐκ τοῦ βουλεύεσθαι αὐτοῦ μόνου περιγίνεται, οὐ βουλευόμεθα, δῆλον ὡς ἐν οἷς βουλευόμεθα πλέον τι ἕξοντες ἐκ τοῦ βουλεύεσθαι παρὰ τὸ βουλεύσασθαι βουλευόμεθα περὶ αὐτῶν, ἐπεὶ καὶ τότε τὸ βουλεύσασθαι περιγίνεται καὶ περὶ τῶν ἄλλων βουλευομένοις περὶ ὧν προειρήκαμεν.

Τί ποτ' οὖν τὸ περιγινόμενον ἐκ τῆς βουλῆς ; Τὸ ἔχοντας ἡμᾶς ἐξουσίαν τῆς αἱρέσεως τῶν πρακτέων ὃ οὐκ ἂν ἐπράξαμεν μὴ βουλευσάμενοι τῷ ἄλλο πρᾶξαι ἂν διὰ τὸ εἶξαι τῇ προσπεσούσῃ φαντασίᾳ, τοῦτο αἱρετώτερον ὑπὸ λόγου φανὲν αἱρεῖσθαί τε καὶ πράττειν πρὸ ἐκείνου · ὃ γίνοιτ' ἂν εἰ μὴ πάντα πράττομεν κατηναγκασμένως.

Εἰ δὲ εἴημεν πάντα ἃ πράττομεν πράττοντες διά τινας αἰτίας προκαταβεβλημένας ὡς μηδεμίαν ἔχειν ἐξουσίαν τοῦ πρᾶξαι τόδε τι καὶ μή, ἀλλ' ἀφωρισμένως ἕκαστον πράττειν ὧν πράττομεν, παραπλησίως τῷ θερμαίνοντι πυρὶ καὶ τῷ λίθῳ τῷ κάτω φερομένῳ καὶ τῷ κατὰ τοῦ πρανοῦς κυλιομένῳ κυλίνδρῳ, τί πλέον ἡμῖν εἰς τὸ πράττειν ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι περὶ τοῦ πραχθησομένου γίνεται ; Ὃ γὰρ ἂν ἐπράξαμεν μὴ βουλευσάμενοι, τοῦτο καὶ μετὰ τὸ βουλεύσασθαι πράττειν ἀνάγκη, ὥστ' οὐδὲν ἡμῖν πλέον ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι αὐτοῦ τοῦ βουλεύσασθαι περιγίνεται. Ἀλλὰ μὴν τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν δυναμε-

4 περιγίνεται om. H || **5** βουλεύεσθαι] βουλεύσασθαι H || **6** τὸ B[2] : τὸυ V (sic, supra υ punctum) τοῦ BH || **6-7** βουλευόμεθα... βουλεύσασθαι om. E ἐπεὶ καὶ τότε ego ex 𝔊 *quoniam et tunc* : ἐπ' αὐτό τε VBH alt. καὶ om. H || **11** ἄλλο 𝔊 *aliud* B[1] : ἄλλου (supra υ punctum) V ἄλλου B ἂν om. H || **12** εἶξαι (sic) V.

comme inutile ! La délibération est donc inutile, même dans les cas où nous pourrions en faire usage, dans la pensée qu'il en pourrait résulter pour nous quelque utilité. La conséquence de cela, c'est que nous aurions été en vain doués par la nature de réflexion délibérative. Par là le principe qui paraît avoir été admis par les Stoïciens eux-mêmes et généralement par presque tous ceux qui s'occupent de philosophie, à savoir que la nature ne fait rien en vain, serait supprimé ; en conséquence c'est en vain que nous aurions réflexion délibérative.

Ce serait là la conséquence du fait que nous n'aurions pas, dans les actions faites par nous, une liberté telle que nous soyons en mesure de faire les contraires.

12. Supprimant, comme il a été montré, la délibération, ces gens suppriment également notre liberté, c'est tout à fait évident. Cette liberté, en effet, tous ceux qui ne se soumettent pas à une thèse, admettent qu'elle consiste dans le fait que nous sommes maîtres et de faire et de ne pas faire, sans avoir à suivre des causes qui se situeraient en dehors de nous et sans nous abandonner à elles, là où elles conduisent, et le choix délibéré qui est le propre de l'homme concerne la même chose. Le choix délibéré en effet est la tendance vers ce qui a été préféré à la suite de la délibération accompagnée de désir rationnel. C'est pourquoi il n'y a choix délibéré ni à l'égard des événements nécessaires, ni à l'égard de ceux qui, sans être nécessaires, ne passent pas par nous, pas même dans tous les actes qui passent par nous, mais seulement dans ceux des événements passant par nous, que nous sommes maîtres de faire ou de ne pas faire. Qui, en effet, délibère au sujet de quelque chose, délibère ou bien pour savoir s'il doit le faire ou ne pas le faire, ou bien, visant ce qu'il considère comme un des biens, il recherche par quels moyens il pourra l'obtenir.

νοι ποιεῖν ὡς ἄχρηστον ὂν παρῃτούμεθα, ἄχρηστον ἄρα τὸ βουλεύσασθαι, καὶ ἐφ' ὧν αὐτῷ ὥς τι χρήσιμον ἡμῖν παρεχομένῳ χρώμεθα. Ὧι εἵπετο τὸ μάτην ἡμῖν ὑπὸ τῆς φύσεως τὸ βουλευτικοῖς εἶναι δεδόσθαι. Ὧι προστεθέντος τοῦ αὐτοῖς γε τούτοις καὶ κοινῶς πᾶσιν σχεδὸν τοῖς φιλοσοφοῦσιν δοκοῦντος, τὸ μηδὲν ὑπὸ τῆς φύσεως γίνεσθαι μάτην ἀναιροῖτο ἂν ᾧ εἵπετο τὸ μάτην ἡμᾶς εἶναι βουλευτικούς. Εἵπετο δὲ τοῦτο τῷ τῶν πραττομένων ὑφ' ἡμῶν μὴ ἔχειν ἡμᾶς τοιαύτην ἐξουσίαν, ὡς δύνασθαι τὰ ἀντικείμενα.

12. Ἀναιρουμένου δὲ ὡς ἐδείχθη τοῦ βουλεύσασθαι κατ' αὐτοὺς ἀναιρεῖται καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν, προδήλως. Τοῦτο γὰρ ἐφ' ἡμῖν πάντες ὅσοι μὴ θέσει τινὶ παρίστανται, παρειλήφασιν εἶναι, οὗ ἡμεῖς μὲν καὶ τοῦ πραχθῆναι καὶ τοῦ μὴ πραχθῆναι κύριοι, οὐχ ἑπόμενοί τισιν ἔξωθεν ἡμᾶς περιστᾶσιν αἰτίοις οὐδὲ ἐνδιδόντες αὐτοῖς, ᾗ ἐκεῖνα ἄγει, καὶ ἡ προαίρεσις, τὸ ἴδιον ἔργον τῶν ἀνθρώπων, περὶ ταὐτό · ἡ γὰρ ἐπὶ τὸ προκριθὲν ἐκ τῆς βουλῆς μετὰ ὀρέξεως ὁρμὴ προαίρεσις. Διὸ οὐδὲ ἐπὶ τοῖς ἀναγκαίως γινομένοις ἡ προαίρεσις οὔτε ἐπὶ τοῖς μὴ ἀναγκαίως μέν, μὴ δι' ἡμῶν δέ · ἀλλ' οὐδὲ ἐν πᾶσιν τοῖς δι' ἡμῶν, ἀλλ' ἐν τούτοις τοῖς γινομένοις δι' ἡμῶν ὧν ἡμεῖς καὶ τοῦ πρᾶξαι καὶ τοῦ μὴ πρᾶξαι κύριοι. Ὁ γὰρ βουλευόμενος περί τινος ἤτοι περὶ τοῦ δεῖν αὐτὸ πράττειν ἢ μὴ πράττειν βουλεύεται, ἢ σπουδάζων ὡς περὶ ἀγαθόν τι ζητεῖ δι' ὧν ἂν τούτου τύχοι · κἂν μὲν ἀδυνάτῳ τινὶ

2 αὐτῷ om. 𝔊 παρεχομένῳ V 𝔊 : παρεχόμενοι Vδ H ᾧ Vδ 𝔊 B^2 : ὡς VB ‖ **4** τὸ B^2 : τοῦ VH ᾧ Vδ 𝔊 B^2H : ὡς VB ‖ **6** τὸ V 𝔊 BH : τοῦ B^2 ‖ **7** ᾧ B^2 H : ὡς V 𝔊 *ut* B ‖ **15** αὐτοῖς BH : αὐτοις (sic) V ‖ **16** ἄγει B^2 : ἄγῃ V (punctum supra η) B ἄγῃ H ‖ **20** μὴ δι' ἡμῶν δέ 𝔊 *non autem per nos* B^2 : ἡμιην δι' ἡμῶν (sic) V μὴ δι' ἡμῶν H ‖ **22** post κύριοι add. ἐσμέν H ‖ **24** ἀγαθόν 𝔊 B^2 : ἀγαθων (sic. punctum supra ω V).

Si, dans sa recherche, il rencontre quelque impossibilité, il y renonce, de la même manière qu'il renonce aussi aux possibles, à ceux du moins qui ne sont pas en son pouvoir, tandis qu'il poursuit la recherche de ce qu'il se propose, jusqu'à ce qu'il rencontre ce vis-à-vis de quoi il est persuadé avoir la liberté, après quoi, mettant fin à la délibération, dans la pensée qu'il a conduit la recherche à ce point même qui est le commencement de l'action, il se met à agir pour le but proposé. En outre, on se met à cette recherche avec l'idée qu'on a liberté de faire aussi les actions contraires. Il n'y a pas de doute, relativement à chacun des objets de la délibération, la recherche consiste, pour qui délibère, à se demander : « Est-ce cela ou son contraire que je dois faire ? », même s'il professe que tout se produit fatalement. Car la réalité pratique contredit les opinions erronées relatives à cette pratique. Qu'il y ait là une illusion par laquelle la nature égare généralement tout le monde, il est tout à fait absurde de le dire. Que nous ayons bien cette liberté dans nos actions, nous l'avons déjà dit, à savoir que nous sommes capables de décider du contraire. Et, que tout ce que nous choisissons ne dépende pas de causes antécédentes déterminantes qui nous mettraient hors d'état de ne pas le choisir, c'est ce que suffirait à prouver également le repentir qui naît souvent à la suite de nos choix. Convaincus en effet qu'il nous était possible de ne pas choisir et de ne pas exécuter telle action, nous nous repentons et nous nous reprochons notre négligence dans la délibération. Mais si c'est d'autres que nous voyons ne pas décider correctement de leurs actions, nous leur faisons des reproches estimant qu'ils sont dans l'erreur, et nous jugeons bon d'avoir recours à des conseillers de telle nature qu'il dépend de nous de les suivre, parce qu'ils sont des conseillers, ou de ne pas les suivre, comme si nous avions liberté, grâce à la

ζητῶν ἐντύχῃ, τοῦ μὲν ἀφίσταται, ἀφίσταται δὲ ὁμοίως καὶ τῶν δυνατῶν μέν, οὐκ ὄντων δὲ ἐπ' αὐτῷ, μένει δὲ ἐν τῇ περὶ τοῦ προκειμένου ζητήσει, ἕως ἂν ἐντύχῃ τινὶ οὗ τὴν ἐξουσίαν αὐτὸς ἔχειν πέπεισται, μεθ' ὃ παυσάμενος τοῦ βουλεύεσθαι ὡς ἀναγαγὼν τὴν ζήτησιν ἐπὶ τοῦτο ὅ ἐστιν ἀρχὴ τῶν πράξεων, ἄρχεται τῆς πρὸς τὸ προκείμενον πράξεως. Γίνεται δὲ καὶ ἡ ζήτησις αὐτῷ ὡς ἐξουσίαν ἔχοντι τοῦ πράττειν καὶ τὰ ἀντικείμενα. Καθ' ἕκαστον γὰρ τῶν ὑπὸ τὴν βουλὴν ἡ ζήτησις βουλευομένῳ γίνεται, πότερον τοῦτο ἢ τὸ ἀντικείμενον αὐτῷ πρακτέον μοι, κἂν πάντα λέγῃ γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην. Ἐλέγχει γὰρ ἡ ἐν τοῖς πρακτοῖς ἀλήθεια τὰς περὶ αὐτῶν ἡμαρτημένας δόξας · ἣν πλάνην κοινῶς πάντας ἀνθρώπους ὑπὸ τῆς φύσεως πεπλανῆσθαι πῶς οὐκ ἄτοπον λέγειν ; Ὅτι γὰρ ταύτην ἔχειν τὴν ἐξουσίαν ἐν τοῖς πρακτοῖς προειλήφαμεν, ὡς δύνασθαι αἱρεῖσθαι τὸ ἀντικείμενον, καὶ μὴ πᾶν ὃ αἱρούμεθα ἔχειν προκαταβεβλημένας αἰτίας δι' ἃς οὐχ οἷόν τε ἡμᾶς μὴ τοῦτο αἱρεῖσθαι, ἱκανὴ δεῖξαι καὶ ἡ ἐπὶ τοῖς αἱρεθεῖσιν γινομένη πολλάκις μετάνοια. Ὡς γὰρ ἐνὸν ἡμῖν καὶ μὴ ᾑρῆσθαι καὶ μὴ πεπραχέναι τοῦτο μετανοοῦμέν τε καὶ μεμφόμεθα αὑτοῖς τῆς περὶ τὴν βουλὴν ὀλιγωρίας. Ἀλλὰ κἂν ἄλλους ἴδωμεν μὴ καλῶς περὶ τῶν πρακτέων διαλαμβάνοντας, κἀκείνοις ἐπικαλοῦμεν ὡς ἁμαρτάνουσιν, ἀξιοῦμεν δὲ συμβούλοις τοιοῖσδε χρῆσθαι ὡς ἐφ' ἡμῖν ὂν τό τε παραλαμβάνειν αὐτοὺς συμβούλους ὄντας ἢ μὴ παραλαμβάνειν, ⟨ὡς ἔχοντες ἐξουσίαν⟩ τοῦ πρᾶξαι ἂν διὰ τὴν τῶν τοιούτων

1 ἐντύχῃ 𝔊 *superveniat* ci. Casp. Orelli : τύχῃ VBH ‖ 2 μένει B² : εἰ V 𝔊 *si* BH ‖ 5-6 ἐπὶ τοῦτο ego ex 𝔊 : ἐφ' αὑτὸν V ‖ 11 καθ' (punctum supra κ) V ‖ 16 αἱρεῖσθαι ego ex 𝔊 *eligere* ci. Bruns in app. crit. : διαιρεῖσθαι VBH ‖ 19 γινομένη om. H ‖ 21 αὐτοῖς H ‖ 23 πρακτέων] πρα s. v. V ‖ 24 ὡς B in ras. : οἷς VHT om. 𝔊 χρῆσθαι τοιοῖσδε transp. E ‖ 26-27 ὡς ἔχοντες ἐξουσίαν ego add. ex 𝔊 *tanquam habentes potestatem* ‖ 27 ante πρᾶξαι scripsi τοῦ ex 𝔊 *agendi* ES : τοὺς VH τῷ B² τοιούτων] τούτων E.

présence de tels gens, d'agir aussi autrement, et non pas précisément comme nous agissons.

Mais que ce qui dépend de nous se dise de ce cas où nous avons la liberté de choisir les contraires, cela se comprend de soi-même, et ce que nous venons de dire le rappelle suffisamment.

13. Cela étant, montrer que cela peut être soutenu par ceux qui professent que tout se produit fatalement, ils ne le tentent point dès l'abord — car ils savent bien qu'ils entreprendraient l'impossible —, mais de la même manière qu'à propos de la fortune, ayant donné une autre signification au mot fortune, ils s'efforcent d'amener leurs auditeurs à penser qu'ils soutiennent, eux également, qu'il y a des événements de fortune, de même aussi font-ils à propos de la liberté. En effet, tout en supprimant le fait que l'homme a liberté de choisir et de faire les contraires, ils professent qu'est en notre pouvoir ce qui est accompli par le destin et en même temps à travers nous. Puisque, en fait, disent-ils, les natures des êtres et des événements sont diverses et différentes (en effet, celles des êtres animés et des êtres inanimés ne sont pas les mêmes, mais pas davantage celles de tous les êtres animés ; les différences de formes entre les êtres mettent en évidence les différences de leurs natures), ce que chaque être produit est conforme à sa nature propre : les effets d'une pierre sont conformes à la nature de la pierre, les effets du feu à la nature du feu, ceux d'un animal, à la nature de l'animal ; rien de ce qui se produit conformément à la nature propre de chaque être ne peut, disent-ils, être autrement, mais chacune des choses faites par eux se produit de façon nécessaire — selon une nécessité qui n'est pas celle « par violence », mais qui provient de fait qu'il est impossible

παρουσίαν καὶ ἄλλα τινὰ καὶ μὴ ταῦτα ἃ πράσσομεν.

Ἀλλ' ὅτι μὲν τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐπὶ τούτων κατηγορεῖται ὧν ἐν ἡμῖν ἡ ἐξουσία τοῦ ἑλέσθαι καὶ τὰ ἀντικείμενα, γνώριμον ὂν καὶ ἐξ αὐτοῦ, ἱκανὰ ὑπομνῆσαι καὶ τὰ προειρημένα.

13. Τοιούτου δ' ὄντος αὐτοῦ, τὸ μὲν δεικνύναι τοῦτο σωζόμενον κατὰ τοὺς πάντα λέγοντας γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην οὐδὲ ἐπιχειροῦσιν τὴν ἀρχήν (ἴσασιν γὰρ ἐγχειρήσαντες ἀδυνάτοις), ὡς δὲ ἐπὶ τῆς τύχης ἄλλο τι σημαινόμενον ὑποθέντες τῷ τῆς τύχης ὀνόματι παράγειν πειρῶνται τοὺς ἀκούοντας αὐτῶν ὡς σώζοντες καὶ αὐτοὶ τὸ ἀπὸ τύχης γίνεσθαί τινα, οὕτως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν ποιοῦσιν. Ἀναιροῦντες γὰρ τὸ ἐξουσίαν ἔχειν τὸν ἄνθρωπον τῆς αἱρέσεώς τε καὶ πράξεως τῶν ἀντικειμένων λέγουσιν ἐφ' ἡμῖν εἶναι τὸ γινόμενον [καὶ] δι ἡμῶν. Ἐπεὶ γάρ, φασίν, τῶν ὄντων τε καὶ γινομένων αἱ φύσεις ἕτεραί τε καὶ διάφοροι (οὐ γὰρ αἱ αὐταὶ τῶν ἐμψύχων τε καὶ τῶν ἀψύχων, ἀλλ' οὐδὲ τῶν ἐμψύχων ἁπάντων αἱ αὐταὶ πάλιν · αἱ γὰρ κατ' εἶδος τῶν ὄντων διαφοραὶ τὰς τῶν φύσεων αὐτῶν διαφορὰς δεικνύουσιν), γίνεται δὲ τὰ ὑφ' ἑκάστου γινόμενα κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν, τὰ μὲν ὑπὸ λίθου κατὰ τὴν λίθου, τὰ δ' ὑπὸ πυρὸς κατὰ τὴν πυρὸς καὶ τὰ ὑπὸ ζῴου κατὰ τὴν ζῴου, οὐδὲν μὲν τῶν κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ὑφ' ἑκάστου γινομένων δύνασθαί φασιν ἄλλως ἔχειν, ἀλλ' ἕκαστον τῶν γινομένων ὑπ' αὐτῶν γίνεσθαι κατηναγκασμένως (κατ' ἀνάγκην οὐ τὴν ἐκ βίας, ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ δύνασθαι τὸ μὴ πεφυκὸς

1 καὶ ἄλλα 𝔊 *et alia* : ἄλλα καὶ V (καὶ per compendium) καὶ om. H τινὰ... πράσσομεν] τινας πράσσομεν (sic) E ταυτα (sic) V ἃ s.v. V || **3** post ἑλέσθαι add. τε H || **10** σώζεσθαι καὶ αὐτοῖς H γρ ES || **14** τὸ 𝔊 B² : τε V (puncto notatum) BH καὶ seclusi om. 𝔊 del B² ἴσως δεῖ λέγειν · λέγουσιν ἐφ' ἡμῖν εἶναι τὸ ὑπό τε τῆς εἱμαρμένης γινόμενον καὶ δι' ἡμῶν B² mg. || **16** διάφοροι] διάφοραι (sic) V || **22** ante ζῴου add. ὑπὸ VBH || **26** post τὸ add. μὴ s.v. V8 non habent 𝔊 H del. Rodier.

qu'il n'en soit pas par nature ainsi — : les circonstances étant telles, il lui est impossible de les subir alors d'une autre manière et de ne pas se mouvoir ainsi.

La pierre, en effet, si on la lâche de haut, ne peut pas ne pas tomber, si rien ne lui fait obstacle — par le fait qu'elle a en elle pesanteur, laquelle d'ailleurs consiste dans tel mouvement naturel, et quand, en outre, les causes extérieures qui contribuent au mouvement naturel sont données à la pierre, nécessairement, la pierre tombe comme il lui est naturel —, en outre, dans tous les cas et nécessairement, doivent lui être données ces causes par lesquelles elle se meut alors, non seulement la pierre ne peut pas ne pas se mouvoir, ces causes étant présentes, mais encore elle se meut dès lors nécessairement, et un tel mouvement est accompli par la pierre sous l'action du destin. On raisonne de même dans les autres exemples, et ce qui se passe pour les êtres inanimés se passe aussi pour les êtres vivants, à ce qu'ils disent. Les animaux en effet ont, eux aussi, un mouvement naturel, à savoir le mouvement par tendance. Car tout animal qui se meut en tant qu'animal se meut par tendance d'un mouvement effectué par l'animal sous l'action du destin. Dans de telles conditions, et puisqu'il y a des mouvements et des actes qui procèdent du destin dans le monde : ceux qui sont effectués par la terre, si tant est qu'il y en ait, ceux qui sont effectués par l'air, ceux qui sont effectués par le feu ou par tout autre chose, comme aussi certains de ceux qui sont effectués par les êtres vivants — tels sont les mouvements qui procèdent de la tendance —, ils professent que les actes effectués par les animaux sous l'action du destin sont au pouvoir des animaux, mais également qu'ils se produisent de façon nécessaire, comme dans tous les autres êtres, parce qu'il faut aussi pour les animaux que nécessairement

οὕτως, ὄντων τῶν περιεστώτων τοιούτων) ἀδύνατον αὐτῷ περιεστάναι τότε ἄλλως πως, καὶ μὴ οὕτως κινηθῆναι.

Μήτε γὰρ τὸν λίθον, εἰ ἀπὸ ὕψους ἀφεθείη τινός, δύνασθαι μὴ φέρεσθαι κάτω, μηδενὸς ἐμποδίζοντος (τῷ βαρύτητα μὲν ἔχειν αὐτὸν ἐν αὑτῷ, ταύτην δ' εἶναι τῆς τοιαύτης κινήσεως κατὰ φύσιν, ὅταν καὶ τὰ ἔξωθεν αἴτια τὰ πρὸς τὴν κατὰ φύσιν κίνησιν τῷ λίθῳ συντελοῦντα παρῇ, ἐξ ἀνάγκης τὸν λίθον ὡς πέφυκεν φέρεσθαι) πάντως δ' αὐτῷ καὶ ἐξ ἀνάγκης παρεῖναι ταῦτα τὰ αἴτια δι' ἃ κινεῖται τότε, οὐ μόνον μὴ δυναμένῳ μὴ κινεῖσθαι τούτων [μὴ] παρόντων, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἀνάγκης κινεῖσθαι τότε, καὶ γίνεσθαι τὴν τοιαύτην κίνησιν ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης διὰ τοῦ λίθου · ὁ δ' αὐτὸς καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων λόγος. Ὡς δὲ ἐπὶ τῶν ἀψύχων ἔχει, οὕτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων ἔχειν φασίν. Εἶναι γάρ τινα καὶ τοῖς ζῴοις κίνησιν κατὰ φύσιν, ταύτην δ' εἶναι τὴν καθ' ὁρμήν · πᾶν γὰρ ζῷον ὡς ζῷον κινούμενον κινεῖσθαι καθ' ὁρμὴν κίνησιν ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης διὰ ζῴου γινομένην. Οὕτως δὲ τούτων ἐχόντων, καὶ γινομένων ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης κινήσεών τε καὶ ἐνεργειῶν ἐν τῷ κόσμῳ, τῶν μὲν διὰ γῆς, ἂν οὕτω τύχῃ, τῶν δὲ δι' ἀέρος, τῶν δὲ διὰ πυρός, τῶν δὲ δι' ἄλλου τινός, γινομένων δέ τινων καὶ διὰ ζῴων (τοιαῦται δὲ αἱ καθ' ὁρμὴν κινήσεις), τὰς διὰ τῶν ζῴων ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης γινομένας ἐπὶ τοῖς ζῴοις εἶναι λέγουσιν, ὁμοίως δὲ ὡς πρὸς τὸ ἀναγκαῖον τοῖς ἄλλοις γινομένας ἅπασιν, τῷ δεῖν καὶ τούτοις ἐξ ἀνάγκης τὰ ἔξωθεν αἴτια παρεῖναι

2 post αὐτῷ add. μὴ (punctum supra μ) V : μὴ om. 𝔊 τότε om. 𝔊 : τό, τε (sic) H ‖ 6 post φύσιν add. αἰτίαν B^2 Bruns ‖ 7 παρῇ Vδ : παρῆν V ‖ 10 δυναμένῳ 𝔊 *potente* H : δυναμένων V (ι supra ν) B -μένου B^2 ‖ 11 μὴ secl. Bruns ‖ 17 post κινεῖσθαι add. τὴν B^2.

les causes extérieures soient alors données, de sorte que ceux-ci effectuent en quelque façon nécessairement le mouvement qui procède d'eux-mêmes et de la tendance.

Mais parce que ces mouvements procèdent de la tendance et de l'assentiment, tandis que les autres procèdent de la pesanteur, de la chaleur, ou de quelque autre puissance ou cause, ils professent que celui-là est au pouvoir des animaux, tandis que chacun de ceux-ci n'est ni au pouvoir de la pierre, ni au pouvoir du feu.

Telle est donc leur doctrine relativement à la liberté, en résumé.

14. Il est possible de voir si, tenant ce langage, ces gens maintiennent les prénotions communes de tout le monde relativement à la liberté. Ceux qui leur demandent : « Comment est-il possible, si toutes choses sont fatales, de sauvegarder la liberté ? » ne demandent pas cela en considérant le seul mot de liberté, mais aussi sa signification, la liberté elle-même.

C'est en effet parce qu'ils sont convaincus qu'il existe quelque chose de tel que la liberté qu'ils critiquent ceux qui professent que tout se produit nécessairement. Mais eux, alors qu'à partir de là, il leur fallait dire qu'ils ne sauvent pas la liberté, et de ce qu'ils ne la sauvent pas, rechercher et exposer les raisons, puisqu'ils voyaient qu'il y a là quelque chose de tout à fait invraisemblable, et parce que beaucoup de choses pour eux aussi relèvent de la liberté, c'est en montrant que tout cela est identique et s'accorde avec la doctrine du destin, dn trompant leurs auditeurs grâce à l'équivoque, qu'ils pensent échapper aux absurdités qu'entraîne la thèse de ceux pour qui la liberté n'est rien.

τότε, ὥστε αὐτὰ τὴν ἐξ ἑαυτῶν τε καὶ καθ' ὁρμὴν κίνησιν ἐξ ἀνάγκης οὕτω πως ἐνεργεῖν.

Ὅτι δὲ αὗται μὲν δι' ὁρμῆς τε καὶ συγκαταθέσεως, ἐκείνων δὲ αἱ μὲν διὰ βαρύτητα γίνονται, αἱ δὲ διὰ θερμότητα, αἱ δὲ κατ' ἄλλην τινὰ φύσιν, ταύτην μὲν ἐπὶ τοῖς ζῴοις λέγοντες, οὐκέτι δὲ ἐκείνων ἑκάστην, τὴν μὲν ἐπὶ τῷ λίθῳ, τὴν δὲ ἐπὶ τῷ πυρί.

Καὶ τοιαύτη μὲν αὐτῶν ἡ περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν δόξα ὡς δι' ὀλίγων εἰπεῖν.

14. Ἔνεστι δ' ὁρᾶν εἰ ταῦτα λέγοντες σώζουσιν τὰς κοινὰς ἐπὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν πάντων ἀνθρώπων προλήψεις. Οἱ γὰρ ἀπαιτοῦντες αὐτούς, πῶς οἷόν τε πάντων ὄντων καθ' εἱμαρμένην τὸ ἐφ' ἡμῖν σώζεσθαι, οὐκ ὄνομα μόνον τοῦ ἐφ' ἡμῖν τιθέντες τοῦτ' ἀπαιτοῦσιν, ἀλλὰ καὶ σημαινόμενον ἐκεῖνο τὸ αὐτεξούσιον.

Διὰ γὰρ τὸ τοιοῦτον εἶναι τὸ ἐφ' ἡμῖν πεπιστεῦσθαι, ⟨διὰ τοῦτ'⟩ εὐθύνουσιν τοὺς ἐξ ἀνάγκης πάντα γίνεσθαι λέγοντας. Οἱ δὲ δέον αὐτόθεν μὴ σώζεσθαι λέγειν καὶ τοῦ μὴ σώζεσθαι ζητεῖν τε καὶ παρέχεσθαι τὰς αἰτίας, ἐπεὶ τοῦτο ἑώρων παντάπασιν ἄδοξόν τι ὂν καὶ πολλὰ τῶν καὶ αὐτοῖς τοῦ ἐφ' ἡμῖν ⟨ὄντα⟩, πᾶν ⟨τοῦτο⟩ ταὐτὸ δεικνὺν συνοδεῦον τῷ τῆς εἱμαρμένης λόγῳ, ⟨τῷ⟩ διὰ τῆς ὁμωνυμίας παρακρούεσθαι τοὺς ἀκούοντας ἡγοῦνται φεύγειν τὰ ἄτοπα ὅσα ἕπεται τοῖς μηδὲν ἐφ' ἡμῖν εἶναι λέγουσιν.

3 συγκαταθέσεως Ηγρ Trincavelli : συνθέσεως V (supra ν punctum) HBES 𝔊 *placitum* ‖ **5** φύσιν ego ex 𝔊 *naturam* : om. V αἰτίαν ci. Rodier ‖ **8** περὶ 𝔊 *de* B² : ἐπὶ V B ‖ **17** διὰ τοῦτ' ego ex 𝔊 *per hoc* : om. V et codd. ‖ **18** οἱ V : εἰ 𝔊 *si* ‖ **20** τι conjici : τε codd. ‖ **21** ante τοῦ add. περὶ B² ὄντα addidi : δοκούντων ἀναιρετικόν add. B² πᾶν τοῦτο conjici : πᾶσάν τε V *omne* vel *esse* 𝔊 ὡς ἂν Lond. ‖ **22** συνοδεύων E λόγῳ om. E τῷ add. Schwartz probavitque Bruns.

Voilà donc leur doctrine. Et d'abord, il serait raisonnable de leur demander : « Pourquoi donc, puisque le destin s'exerce différemment dans les différents événements dus au destin, puisqu'il agit par la nature propre de chaque être, pourquoi n'attribuent-ils pas la liberté à aucun des autres êtres, mais aux seuls être vivants ? » Parce que, ce qu'ils professent au sujet des animaux, des actes effectués par l'animal, peut se dire aussi de chacun des autres êtres.

Puisque, en effet, les actes effectués par l'animal ne se produiraient pas sans cette condition, si l'animal ne manifestait pas de tendance, mais parce que l'animal donne son assentiment, la tendance aussi se manifeste, tandis que sans assentiment elle ne se produit pas, ces actes sont, disent-ils, au pouvoir de l'animal : devant dépendre nécessairement de lui — car il ne peut en être autrement — par le fait qu'ils ne peuvent se produire par un autre que lui, ni autrement, pour ces raisons, ils pensent qu'ils sont au pouvoir de l'animal.

Mais on peut dire aussi cela de chacun des autres êtres. En effet ce que produit le feu ne saurait être produit par rien d'autre, et le feu ne peut rien produire d'autre que ce que produit l'échauffement, de sorte que, puisque les effets du feu ne se produisent pas d'autre façon que sous l'action d'échauffement du feu, s'il échauffe ils seront, s'il ne chauffe point, ils ne seront point, ces effets seraient donc au pouvoir du feu. Et cela pourra également être dit pour chacun des autres êtres. A quoi bon s'étendre davantage sur un point que l'exposé rend très facile à comprendre ?

Sur les mots, donc, il n'y a aucune difficulté, mais croire qu'on donne un privilège aux animaux, dans les actions par eux effectuées, par rapport aux autres êtres par lesquels aussi il arrive quelque chose, en ne

Ταῦτα δὲ λέγοντας αὐτοὺς πρῶτον μὲν ἂν ἀπαιτήσαι τις εὐλόγως, τί δή ποτε ἄλλων δι' ἄλλων γινομένων ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης, καὶ διὰ τῆς οἰκείας φύσεως τῶν ὄντων ἑκάστου τῆς εἱμαρμένης ἐνεργούσης, ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων οὐδενὸς τὸ ἐπ' αὐτοῖς εἶναι κατηγοροῦσιν, ἐπὶ δὲ τῶν ζῴων μόνον ; δι' ἃ γὰρ λέγουσιν ἐπὶ τῶν ζῴων τὰ διὰ τοῦ ζῴου γινόμενα, ταῦτ' ἔνεστι καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἑκάστου λέγειν.

Ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἄλλως γένοιτο τὰ διὰ τοῦ ζῴου γινόμενα, μὴ ὁρμήσαντος τοῦ ζῴου, ἀλλὰ διὰ τὸ συγκατατίθεσθαι μὲν τὸ ζῷον καὶ ὁρμῆσαι γίνεται, μὴ συγκαταθεμένου δὲ οὐ γίνεται, ταῦτα ἐπὶ τῷ ζῴῳ φασὶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης μὲν ἐσόμενα ὑπ' αὐτοῦ (οὐ γὰρ οἷόν τε ἄλλως), τῷ δὲ μὴ δύνασθαι δι' ἄλλου τινὸς ἢ διὰ τούτου γενέσθαι, μηδ' ἄλλως ἢ οὕτως, διὰ τοῦτο εἶναι αὐτὰ ἐπὶ τῷ ζῴῳ οἰηθέντες.

Ἀλλὰ τοῦτό γε καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἑκάστου λέγειν ἔστιν. Οὔτε γὰρ τὸ διὰ τοῦ πυρὸς γινόμενον ὑπ' ἄλλου τινὸς ἂν γένοιτο οὔτ' ἄλλως διὰ τοῦ πυρὸς ἢ διὰ τοῦ θερμῆναι, ὥστ', ἐπεὶ μηδ' ἄλλως γένοιτο τὰ διὰ τοῦ πυρὸς γινόμενα ἢ θερμήναντος τοῦ πυρός, καὶ θερμήναντος μὲν αὐτοῦ ἔσται, μὴ θερμήναντος δὲ οὐκ ἔσται, εἴη ἂν ἐπὶ τῷ πυρὶ ταῦτα. Τὰ δ' αὐτὰ καὶ ἐφ' ἑκάστου τῶν ἄλλων ἔσται λέγειν. Τί γὰρ δεῖ μακρολογεῖν γεγονότος τοῦ λεγομένου γνωρίμου ;

Ὀνομάτων μὲν οὖν οὐδεὶς φθόνος, τὸ δ' ἡγεῖσθαι πλέον τι τοῖς ζῴοις διδόναι ἐν τοῖς γινομένοις δι' αὐτῶν παρὰ τἆλλα δι' ὧν τι καὶ αὐτῶν γίνεται, μηδὲν πλέον

1 λέγοντας] -τας in ras. V || **2** pr. ἄλλων ego ex 𝔊 *aliis* : ἄλλου VB ἄλλως Vδ H γινομένων] γινομένου ES || **8** ante γένοιτο add. ἂν Arnim || **14** διὰ τοῦτο 𝔊 *propter hoc* : διὰ τούτου τῷ V (ου in ras.) H διὰ τούτου τὸ B² || **24** λεγομένου] inter ο et μ ras 1 litt. V || **25** οὖν V : γὰρ 𝔊 *enim* H γρ ES.

conservant rien de plus, pour eux, que le mot « en leur pouvoir », c'est cela même qu'il faut leur reprocher, parce que, ou bien ils sont trompés eux-mêmes à cause de l'identité du mot, ou bien ils se proposent de tromper autrui.

En outre on pourrait s'étonner de ceci de leur part : qu'ont-ils pensé pour dire que la liberté consiste dans la tendance et l'assentiment, par suite de quoi ils la maintiennent chez tous les êtres vivants ? En effet la liberté ne consiste pas, lorsqu'une représentation est présente, et à céder de nous-mêmes à cette représentation, et à suivre notre tendance vers ce qui apparaît ; sans doute cela suffirait peut-être à confirmer l'existence de l'acte spontané et à le démontrer. Toutefois il n'y a pas identité de l'acte spontané et de la liberté. Car spontané est l'acte qui résulte d'un assentiment non contraint, tandis qu'est libre l'acte qui s'accompagne de l'assentiment conforme à une raison et à un jugement. C'est pourquoi, s'il y a acte libre il sera aussi spontané ; mais tout acte spontané n'est pas libre. C'est bien spontanément que même les animaux dépourvus de raison font tout ce qu'ils font selon la tendance et l'assentiment qui sont en eux, mais le fait de mettre certains des actes faits par lui au compte de sa liberté est propre à l'homme. C'est qu'en effet il possède la quiddité du raisonnable, qui consiste à avoir une raison, juge des représentations qui s'offrent et initiatrice, généralement, de ce qu'il faut faire ou non. C'est pourquoi, tandis que les autres animaux qui cèdent à leurs seules représentations ont celles-ci comme causes des assentiments et des tendances qui commandent leurs actions, l'homme, lui, a la raison comme juge des représentations qui lui viennent de l'extérieur en fonction de ce qu'il doit faire ; par l'usage de cette raison il examine chacune de ces représentations, non pas seulement pour savoir si elle paraît bien

τοῦ ἐπ' αὐτοῖς ὀνόματος τηροῦντας αὐτοῖς, τοῦτ' αὐτὸ αἰτιατέον, ὡς αὐτῶν ἀπατωμένων διὰ τὴν τοῦ ὀνόματος κοινωνίαν ἢ ὡς τοὺς ἄλλους ἀπατᾶν προαιρουμένων.

Ἐπὶ τούτῳ δὲ ἐκεῖνο ἄν τις αὐτῶν θαυμάσειεν, τί παθόντες ἐν τῇ ὁρμῇ τε καὶ συγκαταθέσει τὸ ἐφ' ἡμῖν φασιν εἶναι δι' ὃ καὶ ὁμοίως ἐν πᾶσιν τοῖς ζῴοις τηροῦσιν αὐτό. Οὐ γὰρ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐν τῷ φαντασίας προσπεσούσης εἶξαί τε ἐξ ἑαυτῶν τῇ φαντασίᾳ καὶ ὁρμῆσαι ἐπὶ τὸ φανέν, ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἂν ἴσως εἴη τοῦ ἑκουσίου κατασκευαστικόν τε καὶ δεικτικόν. Οὐ μὴν ταὐτὸν τό τε ἑκούσιον καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν. Ἑκούσιον μὲν γὰρ τὸ ἐξ ἀβιάστου γινόμενον συγκαταθέσεως, ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ γινόμενον μετὰ τῆς κατὰ λόγον τε καὶ κρίσιν συγκαταθέσεως. Διὸ εἴ τι μὲν ἐφ' ἡμῖν, τοῦτο καὶ ἑκούσιον, οὐ μὴν πᾶν τὸ ἑκούσιον ἐφ' ἡμῖν. Ἑκουσίως μὲν γὰρ καὶ τὰ ἄλογα ζῷα ὅσα κατὰ τὴν ὁρμήν τε καὶ συγκατάθεσιν τὴν ἐν αὐτοῖς ποιεῖ, τὸ δὲ ἐπ' αὐτῷ τιθέναι τῶν γινομένων ὑπ' αὐτοῦ ἴδιον ἀνθρώπου. Τοῦτο γάρ ἐστιν αὐτῷ τὸ εἶναι λογικῷ τὸ ἔχειν ἐν αὐτῷ λόγον τῶν προσπιπτουσῶν φαντασιῶν καὶ ὅλως τῶν πρακτέων τε καὶ μὴ κριτήν τε καὶ εὑρετήν. Διὸ τὰ μὲν ἄλλα ζῷα ἃ εἴκει ταῖς φαντασίαις μόναις, κατ' αὐτὰς ἔχει τῶν συγκαταθέσεών τε καὶ τῶν κατὰ τὰς πράξεις ὁρμῶν αἰτίας, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἔχει τῶν προσπιπτουσῶν ἔξωθεν φαντασιῶν αὐτῷ περὶ τῶν πρακτέων κριτὴν τὸν λόγον, ᾧ χρώμενος ἑκάστην αὐτῶν ἐξετά-

3 τοὺς KES : τοῦ VB προαιρουμένους E || **13** λόγον] λό in ras. V || **17** τιθέναι VH 𝔊 *ponere* : τι εἶναι H γρ || **18** τὸ V B²H : τῷ B Lond. || **19** ἐν αὐτῷ V 𝔊 *in ipso* BH : ἐν αὑτῷ Bruns || **21** εὑρέτην (sic) V ἄλλα] ἄλογα H || **22** κατ' αὐτὰς] καὶ ταύτας H γρ ES || **23** πράξεις Vδ 𝔊 H : τάξεις V ES || **24** προσπιπτουσῶν] σῶν s.v. V || **25** ante κριτὴν add. τε H.

telle qu'elle paraît, mais aussi pour savoir si elle est réelle.

S'il découvre, au cours de l'examen rationnel, que l'être de cette représentation est différent du paraître, ce n'est pas parce que l'une paraît telle qu'il lui donne son consentement, mais, dans la mesure où elle n'est pas réellement telle, il s'oppose à elle. C'est donc de cette manière que, même de ce qui peut lui paraître agréable, l'homme s'abstient, quoiqu'il en ait le désir, dans la mesure où il n'a pu accorder la raison avec l'apparence, et de la même manière des choses qui lui paraissent utiles, la raison en ayant décidé.

Si notre liberté consiste dans l'assentiment rationnel, lequel résulte de la délibération, tandis qu'ils disent qu'elle consiste dans l'assentiment et la tendance, parce qu'elle se trouve aussi dans l'activité irrationnelle, il est évident, d'après leurs propos, qu'en analysant trop à la légère la notion de liberté, ils ne disent ni ce qu'elle est ni où elle réside. La quiddité du raisonnable n'est rien d'autre que le fait d'être le principe des actions. De même en effet qu'il y a une différence caractéristique en chaque être différent : pour l'animal elle consiste dans l'activité tendancielle, pour le feu dans la chaleur et la capacité de réchauffer, et pour chaque être dans une caractéristique différente, de même aussi pour l'homme elle consiste dans le don de raison qui équivaut au fait d'avoir en soi le principe et de choisir et de refuser une même chose. Il y a identité entre l'un et l'autre, de sorte que supprimer cela c'est supprimer l'homme. Ils paraissent, pour avoir négligé la raison, placer dans la tendance la liberté, parce qu'ils ne disent plus que la liberté consiste dans la délibération : il en découle leur sophisme. En effet, en ce qui concerne la tendance, ils peuvent bien dire que les actions effectuées par la tendance sont au pouvoir des ani-

ζει, μὴ μόνον εἰ φαίνεται τοιαύτη ὁποία φαίνεται, ἀλλὰ καὶ εἰ ἔστι.

Κἂν εὕρῃ ζητῶν κατὰ τὸν λόγον ἀλλοῖον αὐτῆς τοῦ φαίνεσθαι τὸ εἶναι, οὐ διότι τοιάδε τις φαίνεται συνεχώρησεν αὐτῇ, ἀλλ' ὅτι μὴ καὶ ἔστι τοιαύτη ἐνίσταται πρὸς αὐτήν. Οὕτως γοῦν καὶ ἡδέων τινῶν φαινομένων πολλάκις ἀπέχεται, καίτοι ὄρεξιν ἔχων αὐτῶν, ὅτι μὴ τὸν λόγον ἔσχεν τῷ φαινομένῳ συνᾴδοντα, ὁμοίως δὲ καὶ συμφέροντα φανέντα τινὰ παρῃτήσατο, τῷ λόγῳ τοῦτο δόξαν.

Εἰ δὲ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐστι ἐν τῇ λογικῇ συγκαταθέσει ἥτις διὰ τοῦ βουλεύεσθαι γίνεται, οἱ δὲ ἐν τῇ συγκαταθέσει τε καὶ ὁρμῇ φασιν εἶναι ὅτι καὶ ἀλόγως γίνεται, δῆλοι δι' ὧν λέγουσιν ῥᾳθυμότερον περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν διαλαμβάνοντες, οὔτε ὅ τι ποτ' ἐστὶν αὐτό, οὔτε ἐν τίνι γίνεται, λέγουσιν. Τὸ γὰρ εἶναι λογικῷ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τὸ ἀρχὴν πράξεων εἶναι. Ὡς γὰρ ἄλλως ἄλλῳ τὸ εἶναι, τῷ μὲν ζῴῳ ἐν τῷ ὁρμητικῷ, τῷ δὲ πυρὶ ἐν τῷ θερμῷ τε καὶ θερμαντικῷ, ἄλλῳ δὲ ἐν ἄλλῳ, οὕτως δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ λογικῷ ὃ ἴσον ἐστὶ τῷ ἐν αὐτῷ ἀρχὴν ἔχειν τοῦ καὶ ἑλέσθαι τι καὶ μή · καὶ τὸ αὐτὸ ἄμφω, ὥστε ὁ τοῦτο ἀναιρῶν ἀναιρεῖ τὸν ἄνθρωπον. Ἐοίκασιν δὲ παραλελοιπότες τὸν λόγον ἐν τῇ ὁρμῇ τὸ ἐφ' ἡμῖν τίθεσθαι, ὅτι μηκέτ' ἐν τῷ βουλεύεσθαι λέγουσιν αὐτοὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναι προχωρεῖ τὸ σόφισμα. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς ὁρμῆς ἔχουσιν λέγειν τὸ ἐπὶ τοῖς ζῴοις εἶναι τὰ γινόμενα καθ' ὁρμήν, ὅτι μὴ οἷά τε χωρὶς ὁρμῆς τὰ δι'

3 ζητῶν] ζη s.v. V ‖ **6** ἡδέων V : ἰδέων 𝔊 *ydeis* (sic) ‖ **7** ἔχων ὄρεξιν 𝔊 *appetitum habeat* B² : ὄρεξιν ἔχων EHS ὄρεξιν VB ‖ **8** συνα᾿δοντα (sic) V ‖ **13** ὅτι V 𝔊 BH : ὅπερ B² ‖ **15** αὐτό V 𝔊 *ipsum* B²H : αὐτῷ B ‖ **20** αὐτῷ Bruns : τῷ V 𝔊 αὐτῷ Lond. Orelli ‖ **21** ἑλέσθαι ci. Bruns : ἔχεσθαι V 𝔊 H ἐνεργεῖν B² γρ ‖ **22** ἀναιρεῖ om. 𝔊 ‖ **23** παραλελιπότες V ‖ **24** αὐτοί ego ex 𝔊 *ipsi* : αὐτοῖς V ‖ **25** post εἶναι vid. add. καὶ οὕτω 𝔊 *et sic*, forsan recte ‖ **27** μή 𝔊 *non* B in ras. HS : μὴν (tréma supra ν) V.

maux, parce que les animaux ne seraient pas capables d'effectuer les actes qu'ils font sans tendance ; tandis que si l'on fait consister la liberté dans le fait de délibérer, alors ils ne seraient plus obligés de conclure à l'impossibilité que les actes faits par l'homme soient autrement parce que l'homme, bien que doué de réflexion délibérative, ne fait pas tous les actes qu'il effectue en délibérant. De fait, tout ce que nous faisons, nous ne le faisons point après délibération, mais souvent, quand l'urgence de ce qu'il faut faire ne nous laisse point de temps pour la délibération, nous agissons sans avoir même délibéré, comme souvent aussi nous agissons par paresse ou pour un autre motif. Si donc certains de nos actes sont délibérés, tandis que d'autres ne le sont pas, il n'y a plus lieu de dire que les actes faits par délibération sont au pouvoir de l'homme par le fait qu'il ne peut pas y avoir pour lui quelque autre manière d'agir, de sorte que si nous agissons tantôt après avoir délibéré, tantôt sans avoir délibéré, de cette manière nos actes ne sont pas simplement produits, comme ceux qui sont effectués par les animaux, ou par le feu, ou par deux corps pesants. Si nous avons ainsi par la nature la liberté de faire quelque chose après avoir délibéré, il est évident que nous aurions liberté aussi, par le moyen de la délibération, de faire quelque chose d'autre, et non pas cela que, même après avoir délibéré, nous voulions déjà.

15. Le fait de gens qui se laissent convaincre par ce raisonnement : « Parce que, dans les cas de même espèce, on agira tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, c'est introduire un mouvement sans cause, et par là même dire qu'il est impossible à quelqu'un de faire le contraire de ce qu'il fera », il est à craindre que ce soient là aussi les mêmes illusions que celles que nous avons rapportées auparavant. Car ce n'est

αὐτῶν γινόμενα ποιεῖν, εἰ δ' ἐν τῷ βουλεύεσθαι τὸ ἐφ' ἡμῖν, ἔνθεν οὐκέτ' αὐτοῖς εἵπετο τὸ μὴ δύνασθαι τὰ δι' ἀνθρώπου γινόμενα ἄλλως γενέσθαι τῷ τὸν ἄνθρωπον ὄντα βουλευτικὸν μὴ πάντα τὰ γινόμενα δι' αὐτοῦ βουλευόμενον ποιεῖν. Οὐ γὰρ πάντα ἃ ποιοῦμεν βουλευσάμενοι ποιοῦμεν, ἀλλὰ πολλάκις μέν, οὐ συγχωροῦντος τοῦ καιροῦ τῶν πραχθῆναι δεόντων τῷ βουλεύσασθαι χρόνον, καὶ μὴ βουλευσάμενοί τινα ποιοῦμεν, πολλάκις δὲ καὶ δι' ἀργίαν ἤ τινα ἄλλην αἰτίαν. Εἰ δὲ τὰ μὲν βουλευσαμένων ἡμῶν, τὰ δὲ καὶ μὴ βουλευσαμένων γίνεται, οὐκέτι χώραν ἔχει τὸ λέγειν τὸ τὰ διὰ τοῦ βουλεύεσθαι γινόμενα ἐπὶ τῷ ἀνθρώπῳ εἶναι τῷ μὴ δύνασθαι ἄλλως τι δι' αὐτοῦ γίνεσθαι, ὥστ' εἰ τὰ μὲν βουλευσάμενοι, τὰ δὲ μὴ βουλευσάμενοι ποιοῦμεν, οὐκέθ' οὕτως τὰ δι' ἡμῶν γινόμενα ἁπλῶς γίνεται, ὡς τὰ γινόμενα διὰ τῶν ζῴων ἢ διὰ τοῦ πυρὸς ἢ διὰ τῶν βαρέων δύο σωμάτων. Εἰ δ' ἔχομεν καὶ τοῦ βουλευσάμενοί τι ποιεῖν παρὰ τῆς φύσεως τὴν ἐξουσίαν, δῆλον ὡς ἔχοιμεν ἐξουσίαν καὶ τοῦ διὰ τοῦ βουλεύσασθαι ἄλλο τι πρᾶξαι, καὶ μὴ πάντως τοῦτο ὃ καὶ βουλευσάμενοι ἤδη ἂν βουλοίμεθα.

15. Τὸ δ' ἐποχουμένων τῷ '⟨διὰ τὸ ἐν τοῖς τῷ αὐ⟩τῷ εἴδει, τῶν αὐτῶν περιεστώτων, ὁτὲ μὲν οὕτως ὁτὲ δὲ ἄλλως ἐνεργήσει τις, ἀναίτιον κίνησιν εἰσάγεσθαι, ⟨καὶ⟩ διὰ τοῦτο λέγειν μὴ δύνασθαι οὗ πράξει τις πρᾶξαι τὸ ἀντικείμενον', μήποτε καὶ αὐτὸ τῶν ὁμοίως τοῖς προειρημένοις παρορωμένων. Οὐ γὰρ πάντως ἀεὶ τὰ γινόμενα κατὰ αἰτίαν

2 ἡμιν (sic) V ‖ **9** ἀργιαν (sic) V ‖ **12** τῷ ἀνθρώπῳ Lond. Bruns : τῶν ἀνθρώπων V 𝔊 H τοῖς ἀνθρώποις B² ‖ **20** βουλευσάμενοι] μὴ β. E ἤδη ἂν βουλοίμεθα ego : ἠβουλόμεθα ut vid. 𝔊 *volebamus* ην αν βουλευοίμεθα (sic) V ἦν ἂν β. EH ην ἂν β. (sic) B ‖ **21** ἐποχουμένων om. 𝔊 διὰ τὸ ἐν τοῖς ego ex 𝔊 *propterea quod in hiis* : om. V τῷ αὐτῷ εἴδει ego ex 𝔊 *ejusdem speciei* : τωιειδει (sic) V τῷ εἴδει H τῷ εἰ δὴ ci. Schwartz τῷ εἰ Casp. Orelli ‖ **23** καὶ 𝔊 *et* B² : om. VBH ‖ **24** τίς (sic) VH : *aliquis* 𝔊.

pas absolument toujours d'une cause extérieure que les événements tiennent la cause de leur production. En fait, grâce à cette liberté, il y a quelque chose qui dépend de nous, parce que nous sommes maîtres des actes qui s'effectuent ainsi, mais il n'y a pas de cause extérieure. C'est pourquoi les actes qui se produisent de cette façon se produisent sans cause, puisqu'ils ont leur cause en nous. L'homme en effet est principe et cause des actes faits par lui ; et c'est la quiddité de l'homme d'avoir en lui-même le principe de ce qu'il fait de cette manière, comme c'est la quiddité de la sphère de se mouvoir en roulant vers le bas. C'est pourquoi, alors que chacun des autres êtres cède aux causes qui agissent sur lui de l'extérieur, l'homme ne cède point, parce que sa quiddité consiste à avoir en lui-même principe et cause, de sorte qu'il ne suit pas dans tous les cas les causes qui lui viennent du dehors. En effet, notre jugement à propos de ce qu'il convient de faire n'envisagerait qu'un seul but, peut-être alors y aurait-il quelque raison de penser que nos jugements relatifs aux mêmes choses sont toujours les mêmes. Mais puisqu'il n'en est pas ainsi — car nous choisissons ce que nous choisissons tantôt à cause de quelque bien, tantôt à cause de l'agréable, tantôt à cause de l'utile, et ce ne sont pas les mêmes mobiles qui commandent ces choix — il nous est possible de nous mouvoir maintenant vers le bien, étant données les circonstances actuelles, ensuite, dans d'autres circonstances, c'est en référence à l'agréable ou à l'utile que nous jugeons. De même en effet que nous ne cherchons point une autre cause par laquelle la terre se porte vers le bas en fonction de la pesanteur qui est en elle, ou une cause par laquelle l'animal fait par tendance ce qu'il fait, parce que chacun de ces êtres tient de soi-même cette cause pour ses effets puisque telle est sa nature, de la même façon en ce qui concerne ce que nous faisons

ἔξωθεν ἔχει τοῦ γίνεσθαι τὴν αἰτίαν. Διὰ γὰρ τὴν τοιαύτην ἐξουσίαν ἐστί τι ἐφ' ἡμῖν, ὅτι τῶν οὕτως γινομένων ἡμεῖς ἐσμεν κύριοι, ἀλλ' οὐκ ἔξωθέν τις αἰτία. Διὸ ἀναιτίως τὰ οὕτω γινόμενα γίνεται, παρ' ἡμῶν τὴν αἰτίαν ἔχοντα. Ὁ γὰρ ἄνθρωπος ἀρχὴ καὶ αἰτία τῶν δι' αὐτοῦ γινομένων πράξεων, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ εἶναι ἀνθρώπῳ τὸ τοῦ πράττειν οὕτως τὴν ἀρχὴν ἔχειν ἐν αὑτῷ, ὡς τῇ σφαίρᾳ τὸ κατὰ τοῦ πρανοῦς κυλιομένῃ φέρεσθαι. Διὸ τῶν μὲν ἄλλων ἕκαστον ἕπεται ταῖς ἔξωθεν αὐτῷ περιεστώσαις αἰτίαις, ὁ δ' ἄνθρωπος οὔχ, ὅτι ἐστὶν αὐτῷ τὸ εἶναι ἐν τῷ ἔχειν ἀρχήν τε καὶ αἰτίαν ἐν αὑτῷ, μὴ πάντως ἕπεσθαι τοῖς περιεστῶσιν ἔξωθεν αὐτῷ ⟨αἰτίοις⟩, καὶ γὰρ ἦν ἡμῖν ἡ περὶ τῶν πρακτέων κρίσις πρὸς ἕνα γινομένη σκοπὸν ἴσως, εἰ δέ τινα λόγον ⟨εἶχε⟩ τὸ ἀεὶ περὶ τῶν αὐτῶν ὁμοίας ἡμῖν γίνεσθαι τὰς κρίσεις. Ἐπεὶ δ' οὐχ οὕτως ἔχει (αἱρούμεθα γὰρ ἃ αἱρούμεθα, ποτὲ μὲν διὰ τὸ καλόν τι, ποτὲ δὲ διὰ τὸ ἡδύ, ποτὲ δὲ διὰ τὸ συμφέρον, καὶ οὐ ταὐτὰ τούτων ποιητικά), ἐνδέχεται νῦν μὲν ἐπὶ τὸ καλὸν κινηθέντας ἡμᾶς τάδε τῶν περιεστώτων προκείμενα, αὖθις δὲ ἄλλα, πρὸς τὸ ἡδὺ ἢ τὸ συμφέρον τὴν ἀναφορὰν τῆς κρίσεως ποιουμένους. Ὡς γὰρ οὐ ζητοῦμεν ἄλλην τινὰ αἰτίαν δι' ἣν κατὰ βαρύτητα τὴν ἐν αὑτῇ ἡ γῆ φέρεται κάτω, ἢ δι' ἣν αἰτίαν ἃ πράσσει τὸ ζῷον, πράσσει καθ' ὁρμήν, τῷ ταύτην ἕκαστον αὐτῶν τὴν αἰτίαν ἐξ αὑτοῦ πρὸς τὰ γινόμενα συντελεῖν, τοιοῦτον ὂν τὴν φύσιν, οὕτως οὐδ' ἐπὶ τῶν ἄλλοτ' ἄλλως ὑφ' ἡμῶν γινομένων

1 ἔχει] χει in ras. V *habent* 𝔊 || **4** τὴν s.v. V || **7** αὑτῷ H || **9** αὑτῷ VB : αὐτὸ B² || **11** ante μὴ ci. ὡς Bruns 𝔊 *ut* : τοῦ E τὸ H τῷ S || **12** αἰτίοις ego add. ex 𝔊 *causas* ante γὰρ add. εἰ Orelli post γὰρ add. εἰ Bruns. || **13** ἡ om. E Trincavelli || **14** εἰ δέ V 𝔊 *si autem* : εἶχέ Lond. Orelli Bruns εἶχε hic addidi τῶν om. H τὸ ἀεὶ om. 𝔊 || **17** συμφέρον H : συμφορον (sic) V σύμφορον B || **19** τὰ δὲ V || **22** ante βαρύτητα add. τὴν B² || **24** ὁρμην (sic) V || **26** ὑφ' ἡμῶν post τῶν V ubi per signa transp. post ἄλλως.

tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, dans des circonstances diverses, il ne faut pas davantage demander une autre cause en dehors de l'homme lui-même ; car c'est là, disions-nous, la quiddité de l'homme, d'être en fait le principe et la cause des actions effectuées par lui. Dire aussi que ceux qui ont délibéré donnent leur assentiment à ce qui apparaît, et que, par suite, ils suivent leur représentation de la même manière que les animaux, n'est pas vrai : car tout ce qui apparaît n'est pas représentation. La représentation en effet, simple et irrationnelle, vient des circonstances extérieures, modelée sur les activités sensorielles, et c'est pourquoi aussi elle a sa plus grande force chez les animaux sans raison, tandis que certaines données tiennent évidemment la cause de leur apparition de la raison et d'un raisonnement, mais dont personne ne dirait qu'elles sont des représentations : celui en effet qui, par le raisonnement effectué par lui-même dans la délibération, donne son assentiment à quelque chose est lui-même, pour lui-même, agent causal de son assentiment.

16. Mais que ceux qui professent que tout se conforme au destin ne conservent pas notre liberté (en effet l'objet de notre recherche dont nous nous demandons s'il est conservé par eux, ils ne le conservent pas, eux qui, en fait, s'efforcent de donner une raison de l'impossibilité radicale de ce fait) et la raison qu'ils donnent pour la suppression d'une telle liberté n'est pas vraie non plus, puisqu'elle n'a rien de raisonnable, cela est facile à comprendre, d'après ce que nous avons dit. Mais ce qu'il y a de sûr c'est que ceux qui suppriment une réalité telle que notre liberté, par voie de conséquence maintiennent, et tout à la fois bouleversent, autant qu'il est en eux, la vie de l'homme. Si en effet, les choses étant ce qu'elles sont (car il n'y a pas même à persuader quelqu'un d'entre eux qu'il est capable

ἐπὶ περιεστῶσι τοῖς ἄλλοις ἄλλην τινὰ αἰτίαν ἀπαιτητέον παρ' αὐτὸν τὸν ἄνθρωπον. Τοῦτο γὰρ ἦν τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, τὸ [γὰρ] ἀρχὴ καὶ αἰτία εἶναι τῶν δι' αὐτοῦ γινομένων πράξεων. Τὸ δὲ λέγειν καὶ τοὺς βουλευσαμένους τῷ φαινομένῳ συγκατατίθεσθαι, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τῇ φαντασίᾳ ὁμοίως τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἕπεσθαι, οὐκ ἀληθές. Οὐ γὰρ φαντασία τὸ φαινόμενον πᾶν. Ἡ μὲν γὰρ φαντασία ἁπλῆ τε καὶ χωρὶς λόγου ὑπὸ τῶν ἔξωθεν προσπιπτόντων γίνεται, ἐοικυῖα ταῖς αἰσθητικαῖς ἐνεργείαις, διὸ καὶ τὴν ἰσχὺν ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ἔχει μάλιστα, φαίνεται δέ τινα καὶ διὰ λόγου τε καὶ παρὰ συλλογισμοῦ τὴν αἰτίαν τοῦ φαίνεσθαι λαμβάνοντα ἃ οὐκέτ' ἄν τις φαντασίας λέγοι. Ὁ γὰρ διὰ τὸν γινόμενον παρ' αὐτοῖς ἐν τῷ βουλεύεσθαι συλλογισμὸν συγκαταθέμενός τινι αὐτὸς αὑτῷ τῆς συγκαταθέσεως αἴτιος.

16. Ἀλλ' ὅτι μὲν οὔτε σώζουσι τὸ ἐφ' ἡμῖν οἱ λέγοντες πάντα καθ' εἱμαρμένην (οὐ γὰρ περὶ οὗ ζητοῦμεν εἰ σώζεσθαι κατ' αὐτούς, τοῦτο σώζουσιν οἵ γε καὶ αἰτίαν ἀποδιδόναι πειρῶνται τοῦ μηδὲ τὴν ἀρχὴν δυνατὸν εἶναι τὸ πρᾶγμα), οὐδὲ ἣν ἀποδιδόασιν αἰτίαν ἐπ' ἀναιρέσει τῆς τοιαύτης ἐξουσίας, ἀληθής, μὴ ἔχουσά τι εὔλογον ἐκ τῶν εἰρημένων γνώριμον. Ἀλλὰ μὴν τοῖς ἀναιροῦσιν τὸ εἶναί τι οὕτως ἐφ' ἡμῖν ἕπεται τὸ συνέχειν τε καὶ ἀνατρέπειν, ὅσον ἐπ' αὐτοῖς, τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον. Εἰ γάρ, ἐχόντων μὲν οὕτως τῶν πραγμάτων ὡς ἔχει (οὐδὲ γὰρ αὐτῶν τινα πεῖσαι δυνατὸν μὴ πράττειν

3 γὰρ seclusi : om. 𝔊 suspic. Orelli ‖ **5-6** τῇ φαντασίᾳ ci. Schwartz 𝔊 *fantasiam* : τὴν φαντασίαν VBH ‖ **7** πᾶν τὸ φαινόμενον φαντασία transp. H ‖ **11** συλλογισμοῦ] alt. σ s.v. V ‖ **12** του (sic) V ‖ **13** παρ' αὐτοῖς VB : παρ' αὐτῷ Lond. om. 𝔊 ‖ **18** σώζουσιν ego ex 𝔊 *salvant* : σώζεσθαι VH σώζεται B² ‖ **20-21** ἐπ' ἀναιρέσει 𝔊 *in interemptione* BH : ἐπαναιρέσει V ‖ **23** συνέχειν V 𝔊 *continere* : συνεχεῖν (sic) V συγχεῖν B Trincavelli Bruns συνέγχειν H ‖ **24** post ὅσον add. τὸ H ‖ **26** πεῖσαι] ·ΠΑCIN· (sic) 𝔊.

de ne pas faire ce qu'il fait, dans la pensée qu'il a bien la liberté de faire ceci ou de ne pas le faire, et encore moins quelqu'un d'autre, tant est grande la force de la vérité [1], et évident le témoignage des faits), si donc, la réalité étant bien telle, leur doctrine prenait une telle force que les hommes en arrivent à croire que nous ne sommes maîtres de rien, qu'au contraire nous ne faisons toujours que nous laisser conduire par les circonstances, en nous y abandonnant et en leur accordant notre assentiment, et nous faisons ce que nous faisons parce que nous sommes absolument tenus de le faire (car il ne nous est pas possible, les circonstances étant telles, de faire autre chose), et tout aussi bien, nous n'agissons pas en sens contraire, parce que nous serions incapables d'aller à l'encontre des circonstances ainsi définies, qu'en seront les conséquences ? Tout le monde, par suite de cette croyance, renoncera à tout ce qui exige effort et souci, et choisira les plaisirs faciles. Parce que, puisque dans tous les cas les choses qui doivent être sont obligées de se produire, ils ne feraient eux-mêmes rien de bon à l'égard de ces choses. Étant donc dans de telles dispositions, et puisque leurs actes sont en conformité avec leurs préférences — car manifestement, par suite de leur fausse croyance à leur égard, les choses ne pourront être autrement qu'elles sont — qu'en pourra-t-il résulter sinon un mépris de tous à l'égard du bien, parce que l'acquisition et la conservation de tout ce qui est de cet ordre exigent un effort, tandis que le choix du mal se fait avec facilité et même avec plaisir ?

Quels reproches pourront être faits contre eux par

1. Le vrai exerce une contrainte : Aristote, *Meta.* A 3, 384 b 9 ; *De part. an.* I 1, 642 a 18. Cette force du vrai lui est inhérente (*causa sui*).

ἃ πράττουσιν, ὡς ἔχοντες τοῦ καὶ πράττειν αὐτὰ καὶ μὴ πράττειν τὴν ἐξουσίαν, μή τί γε τῶν ἄλλων τινά · τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει τἀληθὲς καὶ τὴν παρὰ τῶν γινομένων μαρτυρίαν ἐναργῆ), εἰ δὲ τούτων οὕτως ἐχόντων ἰσχὺν αὐτῶν ἡ δόξα τοσαύτην λάβοι, ὡς πάντας ἀνθρώπους πιστεῦσαι, ὅτι ἡμεῖς μὲν οὐδενὸς κύριοι, ἑπόμεθα δὲ τοῖς περιεστῶσιν ἀεί, τούτοις ἐνδιδόντες τε καὶ συγκατατιθέμενοι, καὶ πράττομέν τε ἃ πράττομεν τῷ πάντως ὀφείλειν ταύτῃ πράττειν (μὴ γὰρ εἶναι δυνατὸν ἡμῖν ὄντων τῶν περιεστώτων τοιούτων ἄλλο τι ποιεῖν), οὐ πραττομέν τε πάλιν ὁμοίως διὰ τὸ μὴ δύνασθαι ἀντιβαίνειν τοῖς περιεστῶσιν οὖσιν τοιούτοις, τί ἄλλο ἢ συμβήσεται, πάντας ἀνθρώπους διὰ τὴν τοιάνδε πίστιν τὰ μὲν ὅσα μετὰ πόνου τινὸς καὶ φροντίδος γίνεται, τούτοις μὲν χαίρειν λέγειν, αἱρεῖσθαι δὲ τὰς μετὰ ῥαστώνης ἡδονάς ; ὡς, πάντως ἐσομένων τῶν ὀφειλόντων γενέσθαι, μηδὲν αὐτοὶ περὶ αὐτῶν ⟨ποι⟩ῶσιν καλόν. Οὕτως δ' αὐτῶν διακειμένων καὶ τῶν πραττομένων ἀκολουθούντων ταῖς αἱρέσεσιν αὐτῶν (οὐ γὰρ δὴ διὰ τὴν περὶ αὐτῶν ἐψευσμένην πίστιν ἄλλως πως ἕξει τὰ πράγματα ὡς ἔχει) ἄλλο τι ἢ τῶν μὲν καλῶν παρὰ πάντων ὀλιγωρία τις ἔσται · πάντων γὰρ ἡ κτῆσίς τε καὶ παρουσία τῶν τοιούτων μετὰ καμάτου περιγίνεται, τῶν δὲ κακῶν αἵρεσις ἅτε γινομένων μετὰ ῥαστώνης τε καὶ ἡδονῆς ;

Πρὸς οὓς τίς ἂν ὁ παρὰ τούτων εἴη λόγος, ὧν πεισ-

4 δὲ ego 𝔊 *autem* Lond. : δὴ VB ‖ **5** ἡ δόξα 𝔊 B² : δόξαν (supra ν punctum) V ἢ δόξαν BH ‖ **5** λάβοι] λαβεῖν H ‖ **6** κύριοι ἑπόμεθα] ριοι ἑπό in ras. V ‖ **8** τῷ B² : τὰ V 𝔊 *quae* τὸ B ὀφείλειν] οφίλεν (sic) V ‖ **9** ταύτῃ ego ex 𝔊 *sic* : ταυτη (ν supra η) V ταῦτα B² (alt. α in ras.) ‖ **15** χαιρεῖ λεγεῖ (sic) V ‖ δὲ 𝔊 *autem* B : δε (sic) s.v. Vδ ‖ **16** ὀφιλόντων (sic) V μηδὲν V : κἂν μηδὲν B² *ut* (sic) 𝔊 ‖ **17** ποιῶσιν ego : ὦσιν VBH πονῶσιν B² ΩCIN (sic) 𝔊 καλόν exp. B² ‖ **19** δὴ] δὲ Lond. ‖ **20** ante ὡς add. ἢ B²H ‖ **25** πρὸς οὓς τίς ἂν ὁ ci. Bruns : προσουτισιν ὁ (sic. V) ΠΡΟΣΟΥΤΗΣΙΝ 𝔊 πρὸς οὖσιν ὁ E πρὸς οὗ τισιν ὁ H.

ceux dont les doctrines les auront convaincus d'en arriver là ? Ils leur répondraient en effet justement, au cas où ils leur feraient des reproches, qu'il ne leur était pas possible, les circonstances étant telles, de faire autre chose. Comment pourraient-ils raisonnablement les blâmer, eux qui ont été leurs maîtres en ces doctrines. Mais bien plutôt, ni reproches, ni châtiments, ni encouragements, ni récompenses, ni rien d'autre de cet ordre ne conservera, à les suivre, sa nature propre, mais par là-même chaque fait s'accomplira de façon nécessaire, comme les actes mêmes qui leur donnent prétexte.

Comment en effet Alexandre, fils de Priam, pourrait-il être encore accusé d'avoir commis une faute par l'enlèvement d'Hélène ? Comment Agamemnon pourrait-il raisonnablement se faire des reproches à lui-même en s'écriant : « je suis coupable, je ne le nie point » ? Si en effet Alexandre avait eu la liberté de passer outre les circonstances qui l'incitaient alors à l'enlèvement, ou Ménélas à celles qui l'excitaient à s'indigner, ou Agamemnon à celles au sujet desquelles il s'accablait lui-même d'invectives comme s'il en eût été innocent, c'est raisonnablement qu'on leur ferait des reproches. Mais si, en revanche, depuis longtemps, depuis toujours, avant qu'aucun de ces événements n'ait commencé, était vrai de chacun de ces personnages chacun des actes que nous venons de dire, que nous le blâmons d'avoir accompli, comment pourrait-on également expliquer que les vertus et les vices sont en notre pouvoir ? A supposer en effet que de cette manière ceux-ci soient l'objet de louanges, les autres de blâmes ? En effet cette doctrine n'apporte rien d'autre qu'un plaidoyer pour les méchants. En tout cas nous ne voyons personne

θέντες τοῖς δόγμασιν ἦλθον ἐπὶ ταῦτα ; Λέγοιεν ἂν γὰρ δικαίως πρὸς αὐτούς, εἰ αἰτιῷντο αὐτούς, ὅτι μὴ οἷόν τε ἦν αὐτοῖς τῶν περιεστώτων ὄντων τοιούτων ἀλλοῖόν τι πράττειν. Οἷς πῶς ἐπιτιμήσουσιν εὐλόγως οἱ διὰ τῶν δογμάτων τούτων αὐτοῖς διδάσκαλοι γεγονότες ; Μᾶλλον δὲ οὔτε ἐπιτιμήσεις οὔτε κολάσεις οὔτε προτροπὴ οὔτε τιμὴ οὔτ' ἄλλο τι τῶν τοιούτων τὴν οἰκείαν σώσει κατ' αὐτοὺς φύσιν, ἀλλ' ἔσται καὶ τούτων ἕκαστον γινόμενον κατηναγκασμένως, ὥσπερ κἀκεῖνα ἐφ' οἷς ταῦτα γίνεται.

Πῶς γὰρ ἔτι Ἀλέξανδρος ὁ Πριάμου ἐν αἰτίᾳ εἴη ὡς διαμαρτὼν περὶ τὴν τῆς Ἑλένης ἁρπαγήν ; Πῶς δ' ἂν Ἀγαμέμνων εὐλόγως αὑτοῦ καταψηφίζοιτο λέγων " οὐδ' αὐτὸς ἀναίνομαι " ; Εἰ μὲν γὰρ εἶχεν ἐξουσίαν ὑπεριδεῖν ἢ Ἀλέξανδρος τῶν τότε περιεστώτων αὐτὸν καὶ παρακαλούντων ἐπὶ τὴν ἁρπαγήν, ἢ Μενέλαος τῶν ἀγανακτεῖν ἐπαιρόντων, ἢ Ἀγαμέμνων ἐφ' οἷς ὡς ἀναμαρτήσας αὑτοῦ κατατρέχει, εὐλόγως ἂν ἦσαν ἐν αἰτίᾳ. Εἰ δ' ἦν πάλαι καὶ πρόπαλαι καὶ πρὸ τοῦ τὴν ἀρχήν τινα αὐτῶν γενέσθαι ἀληθὲς περὶ ἑκάστου προλεγόμενον τούτων ἕκαστον ἐφ' οἷς ποιήσας εὐθύνεται, πῶς ἂν ἔτ' αὐτῶν τῶν γενομένων τὴν αἰτίαν ἔχοιεν ; Πῶς δέ τις ἐξηγήσεται καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναι τάς τε ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας, εἰ γὰρ οὕτως ἔτι δι' ἡμῶν ; Πῶς ἔτ' ἂν εὐλόγως οἱ μὲν εἶεν ἐν ἐπαίνοις, οἱ δὲ ἐν ψόγοις ; Οὐδὲν γὰρ ἄλλ' ἢ συνηγορίαν τοῖς κακοῖς τὸ δόγμα τοῦτο προξενεῖ.

2 αἰτιωντο (sic) V || 5 οἱ in ras B² : ἐῦ (sic) V εὖ H om. 𝔊 || 6 ἐπιτιμήσεις V 𝔊 HE : ἐπιτίμησις Hγρ Eγρ κολάσεις V : κόλασις 𝔊 Hγρ Eγρ || 8 τούτων 𝔊 *horum* B² : τούτῳ VB || 11 post γὰρ add. ἂν B² (sed non V 𝔊 H) || 12 διαμαρτῶν (sic) V ἂν om. 𝔊 || 13 καταψηφίζοιτο] ι et οι s.v. V || 17-18 ἀναμαρτήσας V² : ἀναμάρτητος VBH 𝔊 *sine culpa* ἂν ἁμαρτήσας ci. Bruns || 22 αὐτῶν (αὐτοὶ H γρ) τῶν γινομένων H || 24 εἰ γὰρ οὕτως ἔτι δι' ἡμῶν V 𝔊 : ἐπί γε οὕτως ὄντων ἡμῶν E ἐπεί γε ο. ὄ. ἡ. Trincavelli[a].

imputer au destin ou à la nécessité les bonnes et les mauvaises actions, tandis que les méchants prétendent que c'est à ces causes qu'ils doivent d'être tels. S'ils ont la conviction que les philosophes disent aussi cela, comment eux-mêmes n'abonderont-ils pas en toute liberté le langage dans ce sens, et comment n'y pousseront-ils pas les autres ?

17. Comment sauvegarder, en soutenant de telles doctrines, la providence qui vient des dieux à l'égard des mortels ? Si en effet les manifestations des dieux qu'on dit se produire en faveur de certains hommes, se produisent en vertu d'une cause antécédente déterminante, de sorte qu'avant même que fussent nés ceux-là il était vrai qu'un tel aurait le privilège de la sollicitude divine, tel autre non, comment pourrait-on encore dans ces cas parler à bon droit de providencce, qui ne serait pas fonction d'une valeur, mais d'une nécessité antécédente déterminante ?

Comment sauvegarder aussi la piété envers les dieux, dont témoignent ceux qui sont pieux, parce qu'il ne dépendrait pas d'eux de ne pas faire ce qu'ils font en agissant de cette manière ? Il leur viendrait donc aussi des dieux, ce privilège de ceux qui l'ont reçu sur tous les autres, parce que les principes en auraient été antérieurement déterminés avant même qu'ils fussent tels ? Comment ne supprimerait-on pas aussi la divination, puisque l'utilité qu'on tire de la divination serait supprimée ? A quoi servirait en effet d'être informé, ou bien par le fait d'être informé par les devins, à quoi servirait de se protéger ? C'est que nous ne pouvons apprendre d'eux, et ceux-ci ne peuvent nous révéler que ces seules choses dont le fait que nous les apprendrions et que nous ferions ou ne ferions pas telle ou telle d'entre elles était, bien

Ὁρῶμεν γοῦν τῶν μὲν ἀγαθῶν τε καὶ καλῶν πράξεων, οὐδένα τὴν εἱμαρμένην οὐδὲ τὴν ἀνάγκην αἰτιώμενον, τοὺς δὲ κακοὺς δι' ἐκείνην τοιούτους εἶναι λέγοντας. Ὃ πιστεύσαντες καὶ τοὺς φιλοσόφους λέγειν πῶς οὐ μετὰ παρρησίας αὐτοί γε ἐπὶ ταῦτα ἐλεύσονται τούς τε ἄλλους προτρέψουσιν ;

17. Πῶς δ' ἂν σώζοιεν τοιαῦτα λέγοντες τὴν ὑπὸ τῶν θεῶν γινομένην τῶν θνητῶν πρόνοιαν ; Εἰ γὰρ αἵ τε τῶν θεῶν ἐπιφάνειαι ἅς φασιν γίνεσθαί τισιν κατά τινα γίνονται προκαταβεβλημένην αἰτίαν, ὡς πρὸ τοῦ γενέσθαι τινὰ αὐτῶν ἀληθὲς εἶναι τὸ τοῦδε μὲν ἔσεσθαί τινα ἐκ θεῶν κηδεμονίαν, τοῦδε δὲ μή, πῶς ἂν ἔτι τοῦτο πρόνοιάν τις δικαίως λέγοι, τὴν οὐ κατ' ἀξίαν γινομένην, ἀλλὰ κατά τινα ἀνάγκην προκαταβεβλημένην ; Πῶς δ' ἂν σώζοιτο καὶ ἡ πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσέβεια τῶν εὐσεβεῖν δοκούντων, διότι μὴ ἐπ' αὐτοῖς ἦν τὸ τοῦτο μὴ ποιεῖν, οὕτως ποιούντων ; Γίνοιτο δ' ἂν καὶ παρὰ τῶν θεῶν εἰς οὓς γίνεταί τι παρὰ τοὺς ἄλλους πλέον, ὅτι καὶ τούτων ἦσαν αἱ ἀρχαὶ καὶ πρὸ τοῦ τοιούτους εἶναι προκαταβεβλημέναι. Πῶς δ' οὐκ ἀναιροῖεν ⟨ἂν⟩ καὶ μαντικήν, τῆς ἀπὸ μαντικῆς χρείας ἀναιρουμένης ; Τί γὰρ ἂν ἢ μαθεῖν ἢ διὰ τὸ μαθεῖν παρὰ τῶν μάντεων φυλάξαιτ' ἄν τις ; ἢ μόνα ταῦτα ἡμῖν τε μαθεῖν ἐκείνοις τε μηνῦσαι δυνατόν, ὧν τοῦ μαθεῖν ἡμᾶς καὶ ποιῆσαι ἢ μὴ ποιῆσαί τι ἕκαστον ἦν καὶ πρὸ τῆς ἡμετέρας γενέ-

1 γοῦν τῶν VB : γὰρ τῶν HE γὰρ ὄντων 𝔊 *enim existentibus* ‖ 5 παρρησίας] alt. ρ s.v. V : παρουσίας E ‖ 9 φησιν (α supra η) V : φησὶν H τισιν] τις H προκαταβεβλημένην] τα s.v. V ‖ 19 τοιούτους ego ex 𝔊 *tales* : τούτους codd. ‖ 20 ἀναιροῖεν ἂν Casp. Orelli : ἀναιροῖαν (sic) V *interiment* 𝔊 (= ἀναιροῖεν) ἀναιρεῖ(οῖ) ἂν B ἀναιροῖ ἂν H ‖ 22 τὸ] τοῦ E ‖ 23 ἢ V 𝔊 *aut* BHE : εἰ B² Lond. Cas. ‖ 24 δυνατόν... (25) ποιῆσαι om. E ‖ 25 πρὸ 𝔊 *ante* B Trincavelli : πρὸς VH.

avant notre naissance, déterminé nécessairement, et nous ne sommes pas maîtres de respecter les avertissements des dieux, par le fait que les causes des actes que nous ferons sont prédéterminées.

18. En tout cas, que cette doctrine soit principe de bouleversement de la vie humaine, tout le monde, je pense, le conçoit facilement ; qu'en outre elle soit fausse, en est une preuve suffisante le fait que même ses défenseurs ne peuvent croire à leurs propres paroles. C'est ainsi, en effet, que dans tous leurs propos ils conservent le « libre » et l' « autonome », comme des gens qui n'auraient jamais entendu formuler par autrui une telle doctrine ; tantôt ils cherchent à exhorter certains, dans la pensée qu'ils ont eux-mêmes la liberté de le faire ou de ne pas le faire, et comme si ceux qu'ils exhortent par leurs discours étaient capables de faire quelque choix, ils agiraient à l'opposé de ceux qui gardent le silence ; tantôt ils font reproches et réprimandes à des gens, sous le prétexte qu'ils ne font pas ce qu'il convient. Bien plus, ils laissent de nombreux ouvrages [1] et en composent, par lesquels ils prétendent instruire les jeunes gens, non point parce qu'il leur est échu de les écrire, en raison de telles circonstances qui s'imposaient à eux, mais bien parce qu'il dépend d'eux d'écrire ou non, aussi choisissent-ils d'écrire par amour pour le genre humain.

19. On aurait pu faire cesser cette rivalité des doctrines et admettre le fait qu'existe notre liberté, indépendante et autonome, maîtresse du choix et de l'exé-

1. L'allusion à la multitude des écrits fait penser à Chrysippe (D.L. VII 189). Instruire les jeunes est un devoir pour Ariston de Chio (*SVF* I, 387).

σεως κατηναγκασμένον, τοῦτο ἐμμένειν τοῖς ὑπὸ τῶν θεῶν προαγορευομένοις, οὐχ ἡμεῖς κύριοι τῷ τῶν ἐσομένων ὑφ' ἡμῶν προκαταβεβλῆσθαι τὰς αἰτίας.

18. Ἀλλ' ὅτι μὲν τὸ δόγμα τοῦτο ἀνατροπῆς αἴτιον παντὸς τοῦ τῶν ἀνθρώπων βίου, παντί που μαθεῖν ῥᾴδιον, ὅτι δὲ καὶ ψεῦδος, ἱκανὸν μαρτύριον τὸ μηδ' αὐτοὺς τοὺς προστάτας αὐτοῦ δύνασθαι πείθεσθαι τοῖς ὑφ' αὐτῶν λεγομένοις. Οὕτω γὰρ ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις φυλάσσουσιν τὸ ἐλεύθερόν τε καὶ αὐτεξούσιον, ὡς μὴ ἀκούσαντές ποτε παρ' ἄλλου τοιούτου τινὸς δόγματος, τοῦτο μὲν προτρέπειν τινὰς πειρώμενοι, ὡς τοῦ τε ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν τοῦτο τὴν ἐξουσίαν ἔχοντες αὐτοί, καὶ τῶν προτρεπομένων διὰ τοὺς παρ' αὐτῶν λόγους αἱρεῖσθαί τινα δυναμένων ἔπραξαν ἂν τἀναντία τῶν σιωπώντων, τοῦτο δὲ ἐπιτιμῶντες καὶ ἐπιπλήττοντές τισιν ὡς οὐ τὰ προσήκοντα πράττουσιν. Ἀλλὰ καὶ συγγράμματα πλείω καταλείπουσίν τε καὶ συγγράφουσιν δι' ὧν ἀξιοῦσιν παιδεύεσθαι τοὺς νέους, οὐχ ὡς κεκληρωμένοι τοῦτο συγγράφειν διὰ τὸ τὰ περιεστῶτα αὐτοῖς εἶναι τοιαῦτα, ἀλλ' ὡς ὂν μὲν ἐπ' αὐτοῖς συγγράφειν τε καὶ μή, αἱρούμενοι δὲ τὸ γράφειν διὰ φιλανθρωπίαν.

19. Ἐπαύσαντο δ' ἂν τῆς ἐν τοῖς λόγοις φιλοτιμίας καὶ συνεχώρησαν τῷ εἶναι τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐλεύθερόν τε καὶ αὐτε-

1 κατηναγκασμένον V : προκαταβεβλημένον 𝔊 (*praefixum*) κατηναγκασμένως E τοῦτο V 𝔊 *hoc* H : τοῦ τε Trincavelli Bruns τούτοις E ἐνμένειν (sic) V ‖ **2** προαγορευμένοις] ς s.v. V οὐχ del. E qui praebet ὧν in mg. ‖ **10** μὲν s.v. V² : δὲ V 𝔊 *autem* ‖ **12** ἔχοντες αὐτοί V 𝔊 BH : ἔχοντας αὐτούς B² τῶν προτρεπομένων 𝔊 *provocatis* Lond. τῷ προτρεπομένῳ VH τὸ προτρεπομένῳ E ‖ **13** τούς 𝔊 Lond. : τῶν VH αὐτῶν] αὐτοῖς Trincavelli² ‖ **14** σιωπώντων] pr. ω s.v. V (an legendum σιγώντων ?) ‖ **15** οὐ] μὴ E ‖ **16** πλείω V : πλεῖστα Euseb. *plura* 𝔊 ‖ **17** τε καὶ συγγράφουσιν om. Euseb. ‖ **18** κεκληρωμένοι conjici : κεκωλυμένοι codd. τοῦτο] τοῦ B² ante συγγράφειν ci. μὴ Bruns ‖ **20** αἱρουμένοις H διαιρούμενοι E ‖ **23** συνεχώρησαν τῷ ci. Bruns : συγχωρησάντων V 𝔊 *concedentibus*.

cution des contraires, pour peu qu'on ait remarqué qu'un homme, commettant une injustice poussé par des causes circonstancielles, peut être reconnu honnête par des particuliers aussi bien que par des juges. C'est pourquoi on juge dignes d'être pardonnés ceux qui ont accompli involontairement quelque chose de tel, dans la pensée que la peine n'est pas définie en fonction de l'acte effectué, mais en considération de la manière dont l'action a été accomplie, chose que précisément personne, ni même ces gens-là, n'allègue comme n'étant pas bien.

Mais quoi ! en quoi seraient-ils moins dignes de pardon que ceux qui agissent et fautent par ignorance ou sous la contrainte, ceux qui, sachant ce qu'ils font sans en avoir la liberté (en raison des circonstances où ils sont et qui doivent de toute façon et nécessairement s'imposer à eux), de faire autre chose que ce qu'ils font, parce que leur nature est telle, et elle est de faire tout ce qu'ils font selon leur nature propre, fatalement, comme celle des graves qu'on laisse tomber est de descendre de haut en bas, et celle des corps de section circulaire, si on les lâche sur une pente, de se mouvoir d'eux-mêmes ? Ce serait en effet comme si on jugeait bon de châtier le cheval sous prétexte qu'il n'est pas homme, ou tout autre animal, parce qu'ils se trouvent avoir reçu ce lot du hasard et non un meilleur !

Mais il n'est pas de Phalaris à ce point cruel et insensé qui juge bon de châtier l'auteur d'actes accomplis dans de telles conditions. A quels actes donc les châtiments s'appliquent-ils raisonnablement ? A nuls autres qu'à ceux qui sont accomplis conformément au choix mauvais qui en a été fait. En considération de cela en effet ceux qui ont la liberté du choix, qui omettent de poser comme but

ξούσιον καὶ κύριον τῆς τῶν ἀντικειμένων αἱρέσεώς τε καὶ πράξεως ⟨εἰ προσέσχον ὅτι τις ἄδικος ὢν⟩ ἐπὶ περιεστῶσιν αἰτίοις δίκαιος γίνεσθαι πεπιστευμένος ὁμοίως ἰδιώταις τε καὶ νομοθέταις. Ἔστι δὲ τοῦτο τὸ συγγινώσκεσθαι μὲν ἀξίους εἶναι τοὺς ἀκουσίως τοιοῦτόν τι πράξαντας, οὐχ ὡς ἐπὶ τῷ γιγνομένῳ πράγματι τῆς κολάσεως ὁριζομένης, ἀλλ' ἐπὶ τῷ τρόπῳ τῆς πράξεως· ὅπερ οὔτε τῶν ἄλλων τις οὔτε αὐτῶν τούτων ὡς οὐ καλῶς ἔχον αἰτιᾶται.

Καίτοι τί τῶν δι' ἄγνοιαν πραττόντων ⟨τε καὶ⟩ ἁμαρτανόντων ἢ βίᾳ ἧττον ἂν εἶεν συγγνώμης ἄξιοι, εἰδότες μὲν ἃ πράττουσιν, οὐκ ἔχοντες δὲ ἐν αὐτοῖς τὴν ἐξουσίαν τοῦ (τούτων αὐτοῖς περιεστώτων ἃ πάντως αὐτοῖς καὶ ἐξ ἀνάγκης περιεστάναι δεῖ) ἄλλο τι ⟨πράττειν⟩ παρ' ἃ πράττουσιν, τῷ τὴν φύσιν αὐτῶν εἶναι τοιαύτην, καὶ εἶναι τὸ κατὰ τὴν οἰκείαν αὐτοῖς φύσιν ἕκαστα πράττειν ὧν πράττουσιν καθ' εἱμαρμένην, ὡς τοῖς βαρέσιν ἀφεθεῖσιν ἄνωθεν τὸ φέρεσθαι κάτω, καὶ τοῖς περιφερέσι τὸ κατὰ τοῦ πρανοῦς, εἰ ἀφεθεῖεν, ἀφ' αὑτοῦ κινεῖσθαι ; Ὅμοιον γὰρ τούτῳ τὸν ἵππον κολάζειν ἀξιοῦν ὅτι μὴ ἔστιν ἄνθρωπος, καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ἕκαστον ὅτι ταύτης τῆς τύχης καὶ μὴ βελτίονος τετυχήκασίν τινος.

Ἀλλ' οὐδεὶς Φάλαρις οὕτως ὠμός τε καὶ ἀνόητος ὡς ἐπί τινι τῶν οὕτως γινομένων κολάζειν ⟨ἀξιοῖ⟩ τὸν ποιήσαντα. Ἐπὶ τίσιν οὖν αἱ κολάσεις εὔλογον ; οὐκ ἐπ' ἄλλοις τισὶν ἢ ἐπὶ τοῖς παρὰ τὴν αὑτῶν μοχθηρὰν αἵρεσιν γινομένοις. Ἐφ' ὧν γὰρ αὐτοὶ τὴν ἐξουσίαν τῆς αἱρέσεως ἔχοντες,

2 εἰ προσέσχον ὅτι τις ἄδικος ὢν conjici : lac. ci. Bruns || **3** αἰτίοις ego : ἀνοις V *hominibus* 𝔊 || δίκαιος om. K πεπιστευμένοις H || **8** οὐ καλῶς 𝔊 *non bene* Trincavelli Bruns : ουκαλ· λ· ως (sic) V οὐκ ἄλλως HE || **9** πραττόντων ego 𝔊 *agentibus* : πραττομένων codd. τε καὶ addidi || **10** ἢ 𝔊 *vel* : ἡ V οἱ in ras. B^2 ἢ H ante εἰδότες add. οἱ Bruns || **12** αὐτοῖς] αυτοῖς (sic bis) V || **13** πράττειν ego add. ex 𝔊 *agendi* B^2 : post πράττουσιν add. Bruns om. V || **18** ἀφ' αὑτοῦ V : *ab ipso* 𝔊 ἀφ' αὑτῶν B^2 || **19** τούτῳ ego ex 𝔊 *huic* : τὸ τοῦ V τοῦ del. B^2 τοῦτου τὸν (sic) E || **22** φάλαρις om. 𝔊 || **23** ἀξιοῖ ego ex 𝔊 *velit* : om. codd.

de leurs propres actions et le bien et la loi, mais qui, passant outre à ce but, agissent en vue d'un profit ou d'un plaisir, font le mal, ceux-là tout le monde les juge dignes d'une peine alors qu'on accorde le pardon à ceux qui ne commettent pas de faute de cette nanière.

Il est temps pour tous les méchants qui ont appris cette doctrine extraordinaire[1] des philosophes, d'enseigner à leurs maîtres qu'ils sont eux aussi dignes de pardon, non moins que ceux qui commettent une faute involontairement. Ce n'est pas en effet sous l'action de quelque chose qui les contraint du dehors qu'ils font les actes qu'ils font, contre lesquels il leur était possible sans doute de se prémunir aussi, mais sous l'effet de la nature qui est en eux, il ne leur est pas possible de faire quoi que ce soit pour l'avoir appris ; qui, dès lors, ne serait pas responsable de ses fautes mêmes ? Or, puisque ni quelqu'un d'autre, ni même ceux qui sont les principaux partisans de cette doctrine n'accorderaient le pardon à quiconque justifierait ses fautes de cette manière, parce qu'il dirait un mensonge et parlerait en menteur[2], il est évident que ceux-ci comme tout le monde sont également convaincus de l'existence de notre liberté, non pas telle qu'ils l'imaginent lorsqu'ils parlent quand ils traitent de la question, mais telle qu'elle doit être en elle-même, et telle qu'eux-mêmes et tout le monde en témoignent par leurs actes. Car s'ils étaient vraiment convaincus qu'il en est ainsi, ils pardonneraient

1. La formule n'est pas une louange. Alexandre l'emploie dans le *De mixtione* à propos de la théorie stoïcienne du mélange qu'il réfute (*De mixt.* 227, 4 ; 238, 23).

2. On peut dire un mensonge par accident, on parle en menteur par nature ; cf. Sextus Emp., *Math.* VIII 44-45. Alexandre retourne contre ses adversaires une de leurs distinctions.

καταλιπόντες τὸν σκοπὸν τῶν πραττομένων ὑφ' αὑτῶν ποιεῖσθαι τό τε καλὸν καὶ τὸν νόμον, κέρδους χάριν ἢ ἡδονῆς τινος, ὑπερορῶντες ἐκείνων, πράττουσι τὰ φαῦλα, τούτους ἀξίους ἡγοῦνται κολάσεως πάντες ἄνθρωποι, συγγνώμην διδόντες τοῖς οὐχ οὕτως ἁμαρτάνουσιν.

Ὥρα δὴ πᾶσιν τοῖς κακοῖς τὸ θαυμαστὸν δόγμα τοῦτο παρὰ τῶν φιλοσόφων μαθοῦσιν διδάσκειν τοὺς διδάσκοντας ὅτι εἰσὶ καὶ αὐτοὶ συγγνώμης ⟨ἄξιοι⟩ οὐδὲν ἔλαττον τῶν ἀκουσίως ἁμαρτανόντων. Οὐ γὰρ ὑπό τινος ἔξωθεν καταναγκάζοντος αὐτοὺς ποιοῦσιν ἃ ποιοῦσιν ὧν ἴσως ἐνῆν αὐτοῖς καὶ φυλάξασθαι, ἀλλ' ὑπὸ τῆς φύσεως τῆς ἐν αὐτοῖς οὐδὲν οἷόν τ' ἐστὶν μαθόντας ποιῆσαι, καὶ τίς οὐκ ἂν αὐτοῖς τοῖς ἁμαρτανομένοις αἴτιος εἴη ; Εἰ δ' οὔτ' ἄλλος τις οὐδ' οὗτοι οἱ τοῦ δόγματος τούτου κύριοι συγγνώμην δοῖέν τινι ταύτην τῶν ἁμαρτανομένων φέροντι τὴν αἰτίαν ὡς ψεῦδός τι καὶ ψευδεῖ λέγοντι, δῆλον ὡς ὑπὸ τούτων καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων ὁμοίως πεπίστευται τὸ εἶναι τὸ ἐφ' ἡμῖν οὐχ οἷον ὑπὸ τούτων πλάσσεται, ὅταν εἰς τὸ πρόβλημα μελετῶντες λέγωσιν, ἀλλ' οἵῳ εἶναι αὐτῷ δεῖ διὰ τῶν ἔργων οὗτοί τε αὐτοὶ καὶ πάντες ἄνθρωποι μαρτυροῦσιν. Εἰ γὰρ ἦσαν οὕτως ἔχειν πεπιστευκότες, συνεγίγνωσκον ἂν πᾶσιν

1 καταλειπόντες (ι supra ει) V ‖ ὑφ' αὑτῶν ποιεῖσθαι om. 𝔊 αὑτῶν B^2Hγρ Trincavelli^2 αὐτοῦ VH B ‖ **7** ὥρα ego ex 𝔊 *tempus* B^2 : ὅρα VB H ‖ **9** ἄξιοι 𝔊 *digni* H Trincavelli^2 : add. B^2 post ἁμαρτανόντων (10) om. V ‖ **11** καταναγκάζοντος 𝔊 B^2 Trincavelli^2 : -ζοντας VB ὧν om. E : δ in ras. B^2 ‖ **12** post ἐνῆν add. γὰρ οὐκ Emg. καὶ om. 𝔊 ‖ **13** μαθόντας conjici : λαθόντας codd. 𝔊 *latentes* ἄλλως ci. Orelli ἑκόντας ci. Casp. Orelli λαχόντας Gercke ‖ **14** οὐ κἂν (sic) B ‖ αἴτιος εἴη ego : αἴτιον VB αἴτιος 𝔊 (?) *causa* H Trincavelli ‖ **15** οὗτοι οἱ V οἱ (per comp. s.v. cum puncto) τοῦ add. B^2 ‖ **16** τινι V : *quadam* 𝔊 (sc. *venia*) = τινα ταύτηνV^δ 𝔊 : ταυτῃ V φέροντι V : φέροντες 𝔊 *ferentes* ‖ **17** post ὡς add. καὶ B^2 τι V τε B^2 om. 𝔊 ψευδει (sic) V : ψευδῆ B^2 H λέγοντι V : *dicentes* 𝔊 ‖ **21** οἵῳ] οἷον E δεῖ] δεῖν Lond. del. Bruns.

à tous les coupables, vu qu'ils n'ont pas liberté de ne pas commettre de fautes du tout.

20. Mais qu'il y ait bien quelque chose qui doive être appelé notre liberté, et que ce qui se fait en vertu de cette liberté n'est pas sans cause par le fait que l'homme est l'agent causal des actes effectués de cette façon, étant lui-même principe de ce qui est fait par lui, c'est ce que suffit à montrer ce que nous avons dit ; bien plus, cela suffirait aussi à convaincre ceux qui s'efforcent d'y contredire, s'ils consentaient moins à faire tout ce qu'ils font avec l'idée qu'ils vérifient ce dont ils parlent, persuadés qu'ils sont de ce que rien de ce qui est fait par certains n'arrive de telle manière qu'ils aient aussi la liberté de ne pas le faire alors. Pour qui en effet a admis cette doctrine il n'est pas possible de faire des reproches, ni d'adresser des éloges à qui que ce soit, ni de conseiller, ni d'exhorter quelqu'un, ni de prier les dieux, ni de leur rendre grâce pour quelques bienfaits, ni d'accomplir aucune des obligations qui peuvent raisonnablement être faites par ceux qui sont convaincus d'avoir aussi la liberté de faire chacune de leurs actions [1]. Et pourtant, privée de ces possibilités, la vie humaine cesse d'être vivable et n'est absolument plus humaine.

21. Il ne faut pas non plus laisser hors d'examen la question suivante : si l'on suppose qu'il n'est pas plus vrai qu'il y ait une liberté (de cette manière que nous, nous le prétendons et de l'existence de laquelle la nature semble témoigner) qu'il n'est vrai que tout

1. Les évidences de la liberté ici données se retrouvent, avec d'autres, *De an. lib. alter*, p. 135, 2-7 Bruns.

τοῖς ἁμαρτάνουσιν ὡς οὐκ ἔχουσιν τοῦ μὴ πάντα πράττειν ἐξουσίαν.

20. Ἀλλ' ὅτι μὲν καὶ ἔστι τι ἐφ' ἡμῖν ὀνομάσαι, καὶ οὐ διὰ τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἀναιτίως τι γίνεται, τῷ τῶν οὕτως γινομένων αἴτιον τὸν ἄνθρωπον εἶναι, ἀρχὴν αὐτὸν ὄντα τῶν γινομένων ὑφ' αὐτοῦ, ἱκανὰ μὲν δεῖξαι καὶ τὰ εἰρημένα, ἱκανῶς δ' ἂν ἐπείσθησαν καὶ οἱ ἀντιλέγειν πρὸς αὐτὸ πειρώμενοι, εἰ κἂν πρὸς ὀλίγον πάντα ἃ πράττουσιν ὑπέμειναν πρᾶξαι ὡς ἀληθεύοντες περὶ ὧν λέγουσιν, πιστεύσαντες τῷ μηδὲν τῶν γινομένων ὑπό τινων οὕτως γίνεσθαι ὡς καὶ τοῦ μὴ πράττειν αὐτὸ τὴν ἐξουσίαν ἔχοντες τότε. Τῷ γὰρ τοῦτο πεπιστευμένῳ οὐκ ἐπιτιμῆσαί τινι, οὐκ ἐπαινέσαι τινα, οὐ συμβουλεῦσαί τινι, οὐ προτρέψασθαί τινα, οὐκ εὔξασθαι θεοῖς, οὐ χάριν αὐτοῖς γνῶναι περί τινων, οὐκ ἄλλο τι ποιεῖν οἷόν τε τῶν ὀφειλομένων εὐλόγως γίνεσθαι ὑπὸ τῶν καὶ τοῦ ποιεῖν ἕκαστον ὧν ποιοῦσιν τὴν ἐξουσίαν πεπιστευκότων. Ἀλλὰ μὴν ἔξω τούτων ἀβίωτος ὁ τῶν ἀνθρώπων ⟨βίος⟩ καὶ οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἀνθρώπων ἔτι.

21. Μηδὲ ἐκεῖνο δὲ ἡμῖν ἀνεξέταστον παραλελείφθω, εἴ τις ὑποθοῖτο, μηδὲν μᾶλλον ἀληθῆ εἶναι τὸ εἶναί τι οὕτως ἐφ' ἡμῖν ὡς ἡμεῖς τε ἀξιοῦμεν καὶ ἡ τῶν πραγμάτων φύσις δοκεῖ μαρτυρεῖν τοῦ πάντα ἐξ ἀνάγκης

3 τι 𝔊 *aliquid* B^2 Trincavelli^2 : τις V || **5** οὔτως (sic) V αὐτὸν] αὐτῶν E || **7** καὶ om. 𝔊 δ'ἂν ἐπείσθησαν Bruns : δ'ἀνεπείσθησαν V δὲ καὶ ἀνεπείσθησαν 𝔊 *autem etiam persuadent* || **8** εἰ κἂν (εἰ puncto notato) V 𝔊 *etsi utique* : ἢ κἂν E οἳ μὴ ἂν Lond. || **10** ὑπο (sic) V || **12** ἔχοντες ego ex 𝔊 *habentes* Trincavelli^2 : ἔχοντος V || post πεπιστευμένῳ vid. add. λείπεται 𝔊 *restat* || **16** ante ποιεῖν add. ci. μή Long **17** post ποιοῦσιν add. ci. ἢ μὴ ποιεῖν ἔχειν Bruns (app. crit.) || **18** βίος add. (s.v.) B^2 H Trincavelli^2 : om. V 𝔊 || **21** ἀληθῆ V : ἀληθεῖ K || **23** δοκεῖ μαρτυρεῖν ego ex 𝔊 *videtur testari* : ἔχειν μαρτυρεῖν V ἔχει μαρτυρεῖν H ἔχειν μαρτυρεῖ B.

arrive nécessairement et par destin, mais que l'une et l'autre thèses soit également ou vraisemblable ou incertaine en soi, à laquelle des deux opinions est-il plus sûr et moins risqué pour les humains d'accorder leur foi ? Quelle espèce d'erreur faut-il préférer ? Faut-il supposer, alors qu'en réalité tout se produit par destin, qu'il n'en est pas ainsi, mais que nous sommes également maîtres de faire ou de ne pas faire quelque chose, ou bien, alors qu'il y a réellement une liberté, au sens que nous avons dit plus haut, se persuader que c'est là une erreur, tandis qu'aussi tous les actes que nous faisons en exerçant notre liberté se produisent de façon nécessaire ? Certes, il est facile à connaître que ceux qui, alors que tout se produit selon le destin, se persuaderaient qu'ils ont la liberté de faire ou de ne pas faire certaines de leurs actions, ne commettraient nulle faute dans leurs actions du fait de cette croyance même, parce qu'ils ne seraient absolument maîtres d'aucun des actes effectués par eux, de sorte que le danger de leur totale erreur sur ce point n'irait pas plus loin que les mots. Mais si précisément, alors qu'il y a quelque chose en notre pouvoir et que tout ne se produit point nécessairement, nous sommes persuadés que nous ne sommes maîtres de rien, nous négligeons beaucoup de ce qui pourrait être fait par nous correctement, et en délibérant sur cela et en assumant de bon cœur les efforts pénibles en vue de nos actions, rendus plus paresseux à l'égard de ce qui est à faire par nous-mêmes, en raison de la croyance que, même si nous ne nous donnons aucune peine pour ce que nous devons faire, ce qui doit arriver arrive. Mais s'il en est ainsi, il est tout à fait évident que le choix préférentiel pour ceux qui s'occupent de philosophie doit être celui de la route la moins périlleuse où ils se vantent de conduire aussi les autres.

τε γίνεσθαι καὶ καθ' εἱμαρμένην, ἀλλ' εἶναι ἐπ' ἴσης ἑκάτερον ἢ πιστὸν ἢ ἄδηλον αὐτό, ποτέρᾳ δόξῃ πείθεσθαι τοῖς ἀνθρώποις ἀσφαλέστερόν τε καὶ ἀκινδυνότερον, καὶ ποῖον ψεῦδος αἱρετώτερον, πότερον τὸ πάντων γινομένων καθ' εἱμαρμένην [ἢ] μὴ οὕτως ἔχειν ὑπολαμβάνειν, ἀλλ' εἶναι καὶ ἡμᾶς τοῦ τι πρᾶξαι ἢ μὴ πρᾶξαι κυρίους, ἢ ὄντος τινὸς καὶ ἐφ' ἡμῖν οὕτως ὡς προειρήκαμεν, πεπεῖσθαι τὸ τοῦτο μὲν ψεῦδος εἶναι, πάντα δὲ καὶ τὰ ὑφ' ἡμῶν πραττόμενα κατὰ τὴν ἡμετέραν ἐξουσίαν γίνεται κατηναγκασμένως ; Ἢ γνώριμον ὅτι οἱ μὲν ἁπάντων γινομένων καθ' εἱμαρμένην αὑτοὺς πείθοντες ὡς ἐξουσίαν ἔχοντάς τινων τοῦ τε πράττειν αὐτὰ καὶ μὴ οὐδὲν ἂν παρὰ τήνδε τὴν πίστιν ἐν τοῖς πραττομένοις ἁμάρτοιεν, τῷ μηδὲ τὴν ἀρχὴν τῶν γινομένων τινὸς ὑφ' αὑτῶν εἶναι κύριοι, ὥσθ' ὁ κίνδυνος τῆς κατὰ τοῦτο διαμαρτίας πρόεισιν μέχρι ῥημάτων. Εἰ δέ γε, ὄντος τινὸς καὶ ἐφ' ἡμῖν καὶ μὴ πάντων γινομένων ἐξ ἀνάγκης, πείθεσθαι μὲν μηδενὸς ἡμᾶς εἶναι κυρίους, πολλὰ παραλείψομεν τῶν δεόντως ἂν πραχθέντων ὑφ' ἡμῶν καὶ διὰ τὸ βουλεύσασθαι περὶ αὐτῶν καὶ διὰ τοῦ τοὺς ἐπὶ τοῖς πραττομένοις καμάτους προθύμως ὑφίστασθαι, ἀργότεροι γενόμενοι πρὸς τὸ δι' αὑτῶν τι ποιεῖν διὰ τὴν πίστιν τοῦ, καὶ μηδὲν ἡμῶν πραγματευομένων περὶ τῶν πρακτέων, τὸ ὀφεῖλον γενέσθαι. Οὕτως δὲ τούτων ἐχόντων πρόδηλον ὡς αἱρετώτερον τοῖς φιλοσοφοῦσιν, τὴν ἀκινδυνοτέραν ὁδὸν αὐτοὺς ἐπαίρεσθαι καὶ τοὺς ἄλλους ⟨διὰ τὴν τοιαύτην⟩ ἄγειν.

1 ἐπίσης E ‖ **4-5** πάντως γινόμενον Hγρ ἢ del. B^2 : ἢ V 𝔊 *vel* H ‖ **6** τι V : τε E **11** ante γινομένων add. τῶν H ‖ **17-18** πείθεσθαι μὲν V : πεισθείημεν B^2 ‖ **18** παραλείψομεν 𝔊 *derelinquemur* B^2 : παραλίπομεν V παραλείπομεν H ‖ **20** τοῦ V 𝔊 H : τὸ Lond. ‖ **21-22** γενόμενοι] γινόμενοι E ‖ **26** αὐτοὺς B H : αυτοὺς (sic) V ἐπαίρεσθαι V 𝔊 BH : τε ἑλέσθαι B^2 ‖ **26-27** διὰ τὴν τοιαύτην addidi ex 𝔊 *per talem* : om. V B.

22. Mais il serait bon, à la suite de l'examen que nous venons de faire, et après avoir exposé leurs propres déclarations au sujet du destin, de voir si elles ont assez de force pour qu'il soit raisonnable, par souci de la vérité, de faire fi à ce point même des évidences. D'ailleurs nous n'en traiterons qu'autant qu'il est utile pour notre propos.

Ils disent donc que ce monde-ci, qui est un, renferme en lui tous les êtres, est gouverné par une nature vivante, raisonnable et intelligente[1]; que l'organisation des êtres s'y trouve procéder éternellement selon un enchaînement ordonné, de sorte que les événements antérieurs sont causes des événements postérieurs, et toutes choses sont liées les unes aux autres de telle façon qu'il n'y a aucun événement dans l'univers qu'un autre inévitablement n'en résulte et ne s'y rattache comme à une cause, non plus inversement qu'aucun événement conséquent ne peut se séparer des événements antérieurs en sorte qu'il ne soit la conséquence de l'un d'entre eux comme s'il lui était lié. Bref, de tout événement un autre découle qui lui est lié nécessairement comme à sa cause, et tout événement est précédé d'un autre, auquel il est lié comme à sa cause. Aucun être, aucun événement du monde n'est sans cause, parce que rien en lui n'est sans lien avec la totalité des événements antérieurs et séparé d'eux.

Le monde en effet serait disloqué, divisé, et ne resterait plus éternellement un, gouverné selon un ordre unique et par un principe organisateur unique, si l'on y introduisait un mouvement sans cause ; et ce serait introduire un tel mouvement que de supposer que tous les êtres et tous les événements puissent ne pas avoir de causes antécédentes dont ils procèdent

1. Les éléments de la description du monde montrent à l'évidence qu'Alexandre vise les Stoïciens ; cf. *SVF* II, p. 170-194.

22. Οὐ χεῖρον δέ, τούτων προτεθεωρημένων, καὶ αὐτὰ τὰ περὶ τῆς εἱμαρμένης ὑπ' αὐτῶν λεγόμενα παραθεμένους ἰδεῖν εἴ τινα τοιαύτην ἔχει βίαν ὡς εὔλογον εἶναι διὰ τὴν πρὸς τὸ ἀληθὲς οἰκειότητα καὶ τῶν ἐναργῶν οὕτως ὑπερορᾶν. Ἔσται δὲ ἡμῖν καὶ ὁ περὶ τούτων λόγος ἐπὶ τοσοῦτον ἐφ' ὅσον ἐστὶ χρήσιμος πρὸς τὰ προκείμενα.

Φασὶν δὴ τὸν κόσμον τόνδε, ἕνα ὄντα καὶ πάντα τὰ ὄντα ἐν αὑτῷ περιέχοντα, καὶ ὑπὸ φύσεως διοικούμενον ζωτικῆς τε καὶ λογικῆς καὶ νοερᾶς, ἔχειν τὴν τῶν ὄντων διοίκησιν ἀΐδιον κατὰ εἱρμόν τινα καὶ τάξιν προιοῦσαν, τῶν πρώτων τοῖς μετὰ ταῦτα γινομένοις αἰτίων γινομένων καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ συνδεομένων ἀλλήλοις ἁπάντων, καὶ μήτε οὕτως τινὸς ἐν αὐτῷ γινομένου ὡς μὴ πάντως ἐπακολουθεῖν αὐτῷ καὶ συνῆφθαι ὡς αἰτίῳ ἕτερόν τι, μήτ' αὖ τῶν ἐπιγινομένων τινὸς ἀπολελύσθαι δυναμένου τῶν προγεγονότων, ὡς μή τινι ἐξ αὐτῶν ἀκολουθεῖν ὥσπερ συνδεόμενον, ἀλλὰ παντί τε τῷ γενομένῳ ἕτερόν τι ἐπακολουθεῖν, ἠρτημένον αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης ὡς αἰτίου, καὶ πᾶν τὸ γινόμενον ἔχειν τι πρὸ αὐτοῦ ᾧ ὡς αἰτίῳ συνήρτηται. Μηδὲν γὰρ ἀναιτίως μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ διὰ τὸ μηδὲν εἶναι τῶν ἐν αὐτῷ ἀπολελυμένον τε καὶ κεχωρισμένον τῶν προγεγονότων ἁπάντων.

Διασπᾶσθαι γὰρ καὶ διαιρεῖσθαι καὶ μηκέτι τὸν κόσμον ἕνα μένειν αἰεί, κατὰ μίαν τάξιν τε καὶ οἰκονομίαν διοικούμενον, εἰ ἀναίτιός τις εἰσάγοιτο κίνησις · ἣν εἰσάγεσθαι, εἰ μὴ πάντα τὰ ὄντα τε καὶ γινόμενα ἔχοι τινὰ αἴτια προγεγονότα οἷς ἐξ ἀνάγκης ἕπεται · ὅμοιόν τε εἶναί φασιν

4 καὶ om. 𝔊 || **6** ἐφόσον (sic) V || **8** αὐτῷ V 𝔊 *ipso* H : αὑτῷ Bruns || **12** συνδεδεμένων H γρ || **14** αὖ τῶν V : αὐτῶν 𝔊 *ipsorum* H || **17** παντί 𝔊 *omni* B^2 : πάντη V πάντῃ B H || **18** ante αὐτοῦ add. ἐξ Orelli : om. VBH *ex* 𝔊 sed vid. comment. ad loc. post ἔχειν vid. leg. λέγουσιν 𝔊 *dicunt* || **19** πρὸ] ἐξ H (πρὸ mg.) αὐτοῦ V : αὑτοῦ 𝔊 *ipsum* H || **20** post γίνεσθαι legit quasi φασὶν 𝔊 *aiunt* || **26** εἰ s.v. V.

nécessairement. C'est, disent-ils, pareil et pareillement impossible qu'un événement se produise sans cause, et que quelque chose provienne du non-être[1].

Telle qu'elle est, l'organisation de l'univers s'étend de l'infini à l'infini avec efficacité, et sans fin.

Bien qu'il y ait dans les causes une certaine différence, qu'ils exposent — ils énumèrent en effet un essaim de causes : les unes principales, les autres accessoires, les autres efficaces[2], d'autres ayant en elles-mêmes leur principe, d'autres enfin d'autre sorte : car il ne faut point allonger le discours, tout ce qu'ils disent nous l'exposons, qui montre l'intention de leur doctrine du destin, — quoiqu'il y ait, certes, un plus grand nombre de causes, ils disent qu'il est également vrai de toutes, quand les circonstances sont les mêmes et pour l'agent causal et ce par quoi il est cause, qu'il est impossible tantôt qu'il n'y ait pas d'effet, ou, si un effet survient, qu'il soit tantôt différent, tantôt lui-même. Il y aurait en effet, au cas où l'effectuation se ferait ainsi, un mouvement sans cause.

Le destin même, la nature, la raison par laquelle est régi l'univers, c'est Dieu, disent-ils, puisqu'il se trouve dans tous les êtres et dans tous les événements, et qu'il utilise la nature propre de tous les êtres en vue de l'organisation de l'univers.

Telle est donc, brièvement exposée, la doctrine établie par eux concernant le destin.

23. La fausseté de ces affirmations est connue sans qu'il soit besoin de raisons ni de réfutation extrin-

1. C'est un axiome partagé par tous les physiciens, note Alexandre, *in Meta*, 213, 6-13.
2. J'accepte ἀκτικά, un hapax, mais ἐκτικά n'apparaît qu'ici et est redondant avec συνεκτικά.

καὶ ὁμοίως ἀδύνατον τὸ ἀναιτίως ⟨γίνεσθαί τι ὥσπερ τὸ⟩ γίνεσθαί τι ἐκ μὴ ὄντος. Τοιαύτην δὲ οὖσαν τὴν τοῦ παντὸς διοίκησιν ἐξ ἀπείρου εἰς ἄπειρον ἐνεργῶς τε καὶ ἀκαταστρόφως γίνεσθαι.

Οὔσης δέ τινος διαφορᾶς ἐν τοῖς αἰτίοις ἣν ἐκτίθενται (σμῆνος γὰρ αἰτίων καταλέγουσιν, τὰ μὲν προκαταρκτικά, τὰ δὲ συναίτια, τὰ δὲ ἀκτικά, τὰ δὲ συνεκτικά, τὰ δὲ ἄλλο τι · οὐδὲν γὰρ δεῖ τὸν λόγον μηκύνειν πάντα τὰ λεγόμενα παρατιθέμενα τὸ βούλημα αὐτῶν δεῖξαι τοῦ περὶ τῆς εἱμαρμένης δόγματος), ὄντων δὴ πλειόνων αἰτίων, ἐπ' ἴσης ἐπὶ πάντων αὐτῶν ἀληθές φασιν εἶναι τὸ ἀδύνατον εἶναι, τῶν αὐτῶν ἁπάντων περιεστηκότων περί τε τὸ αἴτιον καὶ ᾧ ἐστιν αἴτιον, ὁτὲ μὲν μὴ ᾖ ὁτὲ δὲ μὴ οὕτως εἴ πως συμβαίνει, ὁτὲ δὲ οὕτως. Ἔσεσθαι γάρ, εἰ οὕτως γίνοιτο, ἀναίτιόν τινα κίνησιν.

Τὴν δὲ εἱμαρμένην αὐτὴν καὶ τὴν φύσιν καὶ τὸν λόγον καθ' ὃν διοικεῖται τὸ πᾶν, θεὸν εἶναί φασιν, οὖσαν ἐν τοῖς οὖσίν τε καὶ γινομένοις ἅπασιν καὶ οὕτως χρωμένην ἁπάντων τῶν ὄντων τῇ οἰκείᾳ φύσει πρὸς τὴν τοῦ παντὸς οἰκονομίαν. Καὶ τοιαύτη μὲν ὡς διὰ βραχέων εἰπεῖν ἡ περὶ τῆς εἱμαρμένης ὑπ' αὐτῶν καταβεβλημένη δόξα.

23. Ἔστι δὲ τὸ ψεῦδος τῶν λεγομένων οὐ λόγων τινῶν οὐδὲ ἐλέγχων ἔξωθεν δεόμενον, ἀλλ' αὐτόθεν γνώρι-

1 γίνεσθαί τι ὥσπερ τὸ addidi ex 𝔊 *fieri aliquid* [*sine causa*] *sicut id quod est* : τωι s.v. V (incerta manu) τῷ H || **3** ἐνεργῶς ci. Usener : ἐναργῶς V 𝔊 || **4** ἀκαταστφόφως] ἀμεταστρόφως B² || **5** ἐκτίθενται Hγρ E : ἐκτιθέντες VBH 𝔊 || **6** σμῆνος E Cas. Bruns : μηνὸς VH ΥΛΗΟΣ (ut vid.) 𝔊 αἰτίων E Cas. Bruns : αἴτιον V 𝔊 *causam* H || **7** ἀκτικά VBH 𝔊 *ductiva* : ἐκτικά Trincavelli edd. ἀρκτικά E || **10** post δόγματος add. s.v. βουλομένων B² || **13** ὁτὲ μὲν μὴ ᾖ ὁτὲ δὲ μὴ οὕτως, εἴ πως συμβαίνει, ὁτὲ δὲ οὕτως correxi ex 𝔊 : ὁτὲ δὲ μὴ η οτε δε μη ουτως ει πως συμβαίνει ὁτὲ δὲ οὕτως V (accent. spiritusque deleti supra η οτε μη ου ει) ὁτὲ μὲν ὁτὲ δὲ μὴ οὕτως εἴ πως συμβαίνει · ὁτὲ δὲ οὕτως H || **18** χρωμένην ego ex 𝔊 *utentum* ci. Trincavelli ed. Bruns : χρωμένης VH.

sèques, mais de soi-même. En effet, quelle réfutation plus éclatante d'un propos que le fait qu'il ne s'accorde pas avec son objet ? La première énonciation, certes, à savoir que tous les êtres étant produits par des causes, les faits qui les suivent s'enchaînent les uns aux autres de cette façon parce que les seconds se rattachent aux premiers à la manière d'une chaîne, ce qu'ils posent comme essence du destin, comment ne serait-elle point en désaccord manifeste avec les faits ? Si en effet les pères sont les causes des enfants, et qu'il faille exiger des causes des effets conformes à leur nature propre, de sorte que d'un homme c'est un homme qui soit cause, et d'un cheval un cheval [1], de qui sont causes, dans la postérité, ceux qui ne se sont jamais mariés ? de qui les enfants morts avant l'adolescence ? En fait, de nombreux événements, par suite de leur affaiblissement à un certain degré, ou bien ne sont pas mis en mouvement, ou bien ont disparu avant de parvenir à quoi que ce soit qui eût été conforme à leur puissance constitutive. De quoi sont causes, demandera-t-on, les excréments qui se forment dans certains organes du corps ? de quoi sont causes les monstres et les faits contre nature que nous voyons incapables de subsister dès le début ? Si l'écorce existe dans les plantes pour le tégument du fruit, et celui-ci pour le fruit, si on les arrose pour qu'elles croissent, et si elles croissent pour porter des fruits, du moins trouve-t-on en elles également beaucoup de faits qui ne sont pas de cet ordre. Qui, en effet, pourrait dire de quoi sont causes les fruits pourris et desséchés par la suite ? et de quoi est cause le dédoublement de certaines feuilles ? De ces exemples il ressort avec évidence, pour qui veut voir la vérité

1. Le principe de causalité associe cause et effet dans la même espèce (Sextus Emp. *Math.* IX 202).

μον. Τίς γὰρ ἔλεγχος λόγου φανερώτερος τοῦ μὴ ἐφαρμόζειν τούτοις περὶ ὧν λέγεται ; τὸ γοῦν πρῶτον εἰρημένον ὡς πάντων τῶν ὄντων αἰτίων τινῶν γινομένων τῶν μετὰ ταῦτα καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ἐχομένων ἀλλήλων τῶν πραγμάτων τῷ δίκην ἁλύσεως τοῖς πρώτοις συνηρτῆσθαι τὰ δεύτερα, ὃ ὥσπερ οὐσίαν τῆς εἱμαρμένης ὑποτίθενται, πῶς οὐ φανερῶς ἀπᾴδει τῶν πραγμάτων ; Εἰ γὰρ τῶν τέκνων οἱ πατέρες αἴτιοι καὶ δεῖ κατ' οἰκειότητα τὰς αἰτίας ἀπαιτεῖν, ὡς ἀνθρώπου μὲν ἄνθρωπον αἴτιον εἶναι, ἵππου δ' ἵππον, τίνος αἴτιοι τῶν μετ' αὐτοὺς οἱ τὴν ἀρχὴν μηδὲ γήμαντες, τίνος δὲ οἱ παῖδες οἱ πρὸ τῆς ἡλικίας διαφθαρέντες ; Πολλὰ γὰρ τῶν γινομένων ὑπὸ τῆς κατὰ τὸ ποσὸν ἐλλείψεως ἢ μὴ κινηθέντα ἢ φθαρέντα πρότερον, οὐδενὸς ἔφθη γενόμενα κατὰ τὴν ὑπάρχουσαν δύναμιν αὐτοῖς αἴτια. Τίνος δὲ ἐροῦσιν αἴτια τὰ ἔν τισιν μέρεσιν τοῦ σώματος φυόμενα περιττώματα ; Τίνος δὲ τὰ τέρατά τε καὶ γινόμενα παρὰ φύσιν ἃ τὴν ἀρχὴν οὐδὲ διαμένειν οἷά τε εἴδομεν · εἰ ⟨μὲν ὁ⟩ φλοιὸς ἐν τοῖς φυτοῖς ἕνεκα τοῦ περικαρπίου, τὸ δὲ περικάρπιον τοῦ καρποῦ χάριν, καὶ ἀρδεύεται μὲν ἵνα τρέφηται, τρέφεται δὲ ἵνα καρποφορῇ, ἀλλ' ἔστιν γε πολλὰ ἐν αὐτοῖς εὑρεῖν καὶ μὴ τοῦτον γινόμενα τὸν τρόπον. Τίνος γὰρ ἂν τις εἴποι τὰ σεσηπότα καὶ τὰ ξηρὰ τῶν καρπῶν αἴτια τῶν μετὰ ταῦτα ; Τίνος δὲ τὴν τινων φύλλων διδυμότητα ; Ἐξ ὧν φανερὸν τοῖς ὁρᾶν τἀληθῆ βουλομένοις τε καὶ δυναμένοις ὅτι, ὥσπερ οὐ πάντα

1 φανερώτερος V 𝔊 B H mg. : γνωριμώτερον H || **2** τούτοις B² Trincavelli Bruns : τοῦτον (v.s.v.) V τοῦτο vel τούτῳ 𝔊 *hoc* τούτω (τοις s.v.) B τοῦτο H ὧν] οὗ H λέγεται Vδ 𝔊 B² H : λέγονται VB ὡς πάντων τῶν] ὥσπερ των τῶν (sic) B ὡς τῶν πρώτων B² || **10** ἵπον (sic) V || **11** την ἀρχὴν (sic) B || γήμαντες V : ΥΛΙΝΑΝΤΕC 𝔊 πρὸ] ⍭ V || **13** ἐλλείψεως B : *defectum* 𝔊 ἐκλείψεως V || **14** ante κατὰ *delevi* τῷ : τῷ V B H om. 𝔊 del. B² Bruns || **18** την (sic) B || εἴδομεν εἰ V 𝔊 H : εἰ δ' ὁ μὲν B (εἰ del. ras.) || μὲν ὁ addidi : om. V 𝔊 BH || **20** μὲν VH : δὲ 𝔊 *autem* || **23** εἴποι] εἴπῃ A ξηρὰ] ξηρανθέντα 𝔊 *siccata* H γρ E || **26** πάντα] πᾶν τὸ ci. Schwartz ed. Bruns.

et en est capable que, de même qu'il n'est pas possible que tout soit en acte, de même tout ce qui pourrait être agent causal n'a pas d'efficacité causale actuelle, ou n'en a pas eu ou n'en aura pas. Davantage encore, tout effet, par le fait qu'il est actuellement n'est pas aussitôt agent causal d'un être à venir.

Mais en venir à dire causes ces faits eux-mêmes, tout en prétextant, comme faux-fuyant, le fait qu'on ignore de quoi — de la manière, bien sûr, qu'ils sont souvent contraints de le faire aussi à propos de la Providence — est le fait de gens qui fabriquent, pour des problèmes difficiles, une solution de facilité. En fait, en utilisant un tel procédé, il est possible d'affirmer des choses les plus absurdes et qu'elles sont, et qu'elles ont des causes rationnelles, mais qui nous sont encore inconnues.

24. Si donc il en est bien ainsi, pourra-t-il se produire quelque chose sans cause, et cela notre raison l'acceptera ? ou bien pourra-t-on continuer à maintenir qu'aucun événement ne survient sans cause, les faits étant par ailleurs tels que nous les disons ? Si, en effet, après avoir abandonné l'analyse [1] des causes et l'objection que des premiers événements découle nécessairement, dit-on, qu'ils doivent devenir causes, sous prétexte qu'ils enveloppent dans leur essence l'efficacité causale, nous donnons l'explication des causes à partir des faits et de leurs conséquences et si, en outre, nous recherchons les causes maîtresses des événements, aucun événement n'arrivera sans cause ni, par là-même, ne sera entièrement l'effet nécessaire d'un tel destin. Car il n'est pas nécessaire

1. Le texte n'a pas à être corrigé : il s'agit de renoncer à l'analyse des causes qui est proposée, et de lui en substituer une autre (cf. *Quaest.* I 1, p. 4, 4-7).

δυνατὸν ἐνεργεῖν, οὕτως οὐδὲ πᾶν ὃ ἂν γένοιτο αἴτιον, καὶ ἔστιν αἴτιον ἤδη ἢ γέγονεν ἢ γενήσεται. Ἀλλ' οὐδὲ πᾶν τὸ γεγονὸς εὐθὺς τῷ εἶναι ἤδη καὶ αἴτιόν ἐστιν ἐσομένου τινός.

Τὸ δ' ὁμόσε χωροῦντας μὲν λέγειν καὶ ταῦτα, καταφεύγειν δὲ ἐπὶ τὸ ἄδηλον εἶναι τίνος αἴτια (ὥσπερ ἀμέλει καὶ ἐπὶ τῆς προνοίας τῆς κατ' αὐτοὺς ἀναγκάζονται ποιεῖν πολλάκις) εὐπορίαν ἐστὶ τοῖς ἀπόροις μηχανωμένων. Τούτῳ γὰρ χρωμένους ἐνέσται περὶ πάντων τῶν ἀτοπωτάτων λέγειν ὡς καὶ ὄντων καὶ εὐλόγους ἐχόντων τινὰς αἰτίας, ἡμῖν δὲ ἀδήλους ἔτι.

24. Ἆρ' οὖν τούτων οὕτως ἐχόντων ἀναιτίως τι γενήσεται καὶ τοῦθ' ἡμῶν ὁ λόγος προξενεῖ ; Ἢ δύναται σώζεσθαι τὸ μηδὲν ἀναιτίως τῶν γινομένων γίνεσθαι καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ἐχόντων ὡς ἡμεῖς λέγομεν τῶν πραγμάτων ; Ἂν γὰρ παυσάμενοι τῆς ἀναλύσεως τῶν αἰτίων καὶ τοῦ τοῖς πρώτοις γενομένοις λέγειν ἐξ ἀνάγκης ἕπεσθαι τὸ αἰτίοις φύσει ὀφείλειν γίνεσθαι ὡς ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτῶν τὸ αἴτιον περιέχουσιν, ἀπὸ τῶν γινομένων τε καὶ ὑστέρων τὴν ἀπόδοσιν τῶν αἰτίων ποιώμεθα ἔτι τε τῶν γινομένων κυρίως ζητῶμεν τὰς αἰτίας, οὔτε ἀναιτίως τι τῶν γινομένων γενήσεται οὔτε διὰ τοῦτο ἐξ ἀνάγκης καθ' εἱμαρμένην τοιαύτην πάντοθεν γινόμενον ἔσται. Οὐκ ἐξ ἀνάγκης μὲν γὰρ ὁ

3 εὐθὺς (ς in ras. V) : εὐθὺ B ‖ **5** τὸ δ' ὁμόσε V : ΤΟ ΔΕΟΜΟCΕ 𝔊 post χωροῦντας add. αἴτια Arnim μὲν del. B² post καὶ add. μὲν B² post ταῦτα add. εἶναι αἴτια B² ‖ **6** εἶναι τίνος ego ex 𝔊 *esse cujus* H ci Arnim : εἶναί τινος V ‖ **8** εὐπορίαν... μηχανομένων V : ΑΠΟΡΕΙΝ ·/. ΤΟΙC. ΑΠΟΡΟΙC. ΜΗΧΑΝΟΜΗΝΩΝ (sic) 𝔊 ante τοῖς add. ἐπὶ B² (ubi 𝔊 praebet ἐστι per compend.) ‖ **13** τοῦθ' ἡμῶν] τοῦ καθ' ἡμῶν H λόγος] ο in ras. V προξενεῖ V H : *venatur* 𝔊 (an πρόζητει ?) ‖ **14** τῶν s.v. Vδ ‖ **17** λέγειν Vδ B : λέγει V *dicitur* 𝔊 post quod vid. leg. τὸ 𝔊 *scilicet* post ἕπεσθαι add. τι 𝔊 *aliquid* (vel legit τι pro τὸ) ‖ **18** φύσει B² : φησιν V (supra υ et ει) B om. 𝔊 H post ὀφείλειν add. φύσιν H ‖ **19-20** ἐπίδοσιν H ‖ **23** πάντοθεν V H : πᾶν τὸ B² ἕκαστον (?) 𝔊 *unumquodque*.

que Sophronisque, du fait de son existence actuelle, soit père et cause de quelqu'un de ceux qui viendront après lui. Si cependant Socrate existait de façon nécessaire, de sa naissance Sophronisque eût été cause nécessaire. De même en effet que, s'il y a des fondations, il n'est pas nécessaire que la maison soit construite, tandis que si la maison existe, il est nécessaire qu'il y ait fondations, de même faut-il comprendre que, pour les faits naturels aussi, les causes sont nécessaires : non pas que les premiers soient nécessairement suivis de ce dont ils sont causes, mais au sens où les faits postérieurs ont nécessairement leur cause parmi les faits antérieurs. Mais certains des faits peuvent être tels qu'ils ont bien une cause, non certes propre et principale, mais, comme nous avons l'habitude de dire, accidentelle. Le trésor, en effet, qui a été trouvé par qui creusait pour planter a bien pour cause l'action de creuser, mais ce n'est pas une cause propre, ni mise en œuvre pour lui. C'est que les unes, causes maîtresses, ont leur effet ou bien seulement nécessairement, comme il leur semble, ou bien qui les suit le plus souvent, tandis que les causes qui sont de cette façon par accident deviennent rarement causes de tels effets. De telle sorte que, pour ceux qui professent une telle thèse, il s'ensuit à la fois qu'on affirme que rien ne se produit sans cause et qu'en même temps on maintient l'existence d'événements dus à la fortune et au hasard, l'existence d'une nôtre liberté, et du possible, dans les faits et non pas simplement dans les mots.

25. Comment en fait ne serait-il pas évident qu'il est faux de dire que tout ce qui suit quelque chose tient de cette chose la cause de son être, et que tout ce qui précède quelque chose est agent causal de cette chose ? Nous voyons en effet que les êtres qui se succèdent dans le temps ne proviennent point tous des événe-

Σωφρονίσκος τῷ εἶναι ἤδη καὶ πατήρ ἐστι καὶ αἴτιός τινι τῶν μετ' αὐτόν. Εἰ μέντοι Σωκράτης εἴη ἐξ ἀνάγκης, αὐτῷ τῆς γενέσεως Σωφρονίσκος ἐξ ἀνάγκης αἴτιος. Ὡς γὰρ θεμελίου μὲν ὄντος οὐκ ἀναγκαῖον οἰκίαν γενέσθαι, οἰκίας δὲ οὔσης προκαταβεβλῆσθαι τὸν θεμέλιον, ἀνάγκη οὕτως ἔχειν ὑποληπτέον καὶ ἐν τοῖς γινομένοις φύσει τὰ αἴτια ἐξ ἀνάγκης, οὐ τοῖς πρώτοις ἐξ ἀνάγκης ἑπόμενον τὸ αἰτίοις εἶναί τινων, ἀλλὰ τοῖς ὑστέροις γινομένοις τὸ ἐξ ἀνάγκης ἔχειν τι τῶν πρὸ αὐτῶν αἴτιον. Ἔστι δέ τινα τῶν γινομένων καὶ τοιαῦτα ὡς ἔχειν μὲν αἴτιόν τι, οὐ μὴν οἰκεῖον οὐδὲ προηγούμενον, ἀλλ' ὡς ἡμῖν ἔθος λέγειν κατὰ συμβεβηκός. Ὁ γὰρ εὑρεθεὶς θησαυρὸς ὑπὸ τοῦ διὰ τὸ φυτεύειν σκάπτοντος ἔχει μὲν τὸ σκάπτειν αἴτιον, ἀλλ' οὐκ οἰκεῖον οὐδὲ γενόμενον δι' αὐτόν. Τὰ μέν γὰρ κυρίως αἴτια ἢ ἐξ ἀνάγκης μόνον, ὡς τούτοις δοκεῖ, καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἑπόμενον ἔχει τὸ αἰτιατόν, τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς οὕτως αἴτια σπανίως γίνεται τῶν τοιούτων αἴτια. Ὥστε τοῖς τοῦτον τὸν τρόπον λέγουσιν ἅμα μὲν ἕπεται τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίνεσθαι λέγειν, ἅμα δὲ τὸ σώζειν τό τε ἀπὸ τύχης καὶ αὐτομάτως γίνεσθαί τινα καὶ εἶναι καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν καὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἐν τοῖς πράγμασιν ἀλλ' οὐ φωνὴν μόνον.

25. Πῶς γὰρ οὐ φανερῶς τὸ λέγειν ψεῦδος πᾶν τὸ ἑπόμενόν τινι ἐξ ἐκείνου τὴν αἰτίαν τοῦ εἶναι ἔχειν καὶ πᾶν τὸ προηγούμενόν τινος αἴτιον ὑπάρχειν ἐκείνῳ ; Ὁρῶμεν γὰρ ὅτι τὰ ἐφεξῆς ἀλλήλοις ὄντα τῷ χρόνῳ οὐ πάντα διὰ τὰ ἔμπροσθεν

2 εἴη] s.v. V || **3** ante σωφρονίσκος add. αἴτιος 𝔊 *causa* B^2 ἐξ ἀνάγκης om. H del. Donini αἴτιος del. B^2 || **4** post γὰρ add. θεμέλιος H προκαταβεβλῆσθαι] alt. β add. s.v. Vδ || **7** ἐξ ἀνάγκης del. B^2 || οὐ τοῖς πρώτοις Vδ 𝔊 B^2 : αὐτοῖς πρώτης V αὐτοῖς πφώτοις H B (sine spir.) αὐτοῖς ἠρώτησεν E || **14** οὐκ V : οὐδ' 𝔊 *neque* οὐ μὴν H || **15** μὲν om. 𝔊 || **16** αἰτιατόν B^2 : αἴτιον V 𝔊 *causa* B || **21** τινα 𝔊 *quaedam* B^2 : τινας V (punct. supra ς) B H || **23** ψεῦδος τὸ λέγειν B^2 H Arnim || **23-24** ἑπόμενόν] γενόμενόν H (ἑπ- mg.) || **26** τὰ] τὸ E.

ments antérieurs et qui les précèdent immédiatement. Ainsi on ne marche pas parce qu'on s'est mis debout, il n'y a pas la nuit parce qu'il y a eu le jour, le concours des jeux isthmiques parce qu'il y a eu celui des jeux olympiques, pas plus que c'est parce qu'il y a eu l'hiver qu'il y a l'été. De là vient qu'on pourrait s'étonner de les voir donner des causes une telle explication que toujours ils font du premier produit la cause de ce qui vient après lui, et construisent un enchaînement continu des causes, et ils en donnent cette justification à partir du fait que rien ne se produit sans cause.

Nous voyons en effet dans de nombreux cas qu'il y a une même cause pour les événements antérieurs et postérieurs. C'est ainsi que se mettre debout et se promener ont la même cause, car ce n'est pas se mettre debout qui est la cause qu'on se promène, mais de l'un et de l'autre celui qui s'est mis debout, et son propre choix. Nous voyons aussi que de ce que la nuit et le jour manifestent une certaine loi d'alternance, il y a une seule et même cause[1], comme d'ailleurs aussi du changement des saisons (car ce n'est pas l'hiver qui est cause de l'été) mais de ceux-là comme de celles-ci, le mouvement et la révolution du corps divin et l'inclinaison de l'écliptique selon lequel le soleil se meut, de tout ce dont nous avons parlé, voilà la cause. Et que la nuit ne soit pas cause du jour, ou l'hiver de l'été, et que ces phénomènes ne soient pas liés les uns aux autres à la manière des maillons d'une chaîne, cependant ils se produisent, et s'ils ne se produisaient pas de cette façon, l'unité du monde et des événements et des êtres qui s'y trouvent serait rompue. En effet les êtres divins et leur révolution suffisent pour sauvegarder la conti-

1. Cette cause unique implique deux mouvements : la rotation du soleil autour de la terre, et la révolution zodiacale due à l'obliquité de l'écliptique.

καὶ πρὸ αὐτῶν γεγονότα γίνεται. Οὔτε γὰρ τὸ βαδίσαι διὰ τὸ ἀναστῆναι, οὔτε νὺξ διὰ τὴν ἡμέραν, οὔτε ὁ τῶν Ἰσθμίων ἀγὼν διὰ τὸν τῶν Ὀλυμπίων, ἀλλ' οὐδὲ διὰ τὸν χειμῶνα τὸ θέρος. Ὅθεν καὶ θαυμάσειεν ἄν τις αὐτοὺς τὴν τῶν αἰτίων ἀπόδοσιν τοῦτον ποιουμένους τὸν τρόπον ὡς αἰεὶ τὸ πρῶτον γεγονὸς αἰτιᾶσθαι τοῦ μετὰ τοῦτο καὶ ποιεῖν ἐπισύνδεσίν τινα καὶ συνέχειαν τῶν αἰτίων, καὶ ταύτην τοῦ μηδὲν ἀναιτίως γίνεσθαι φέρονται τὴν αἰτίαν.

Ὁρῶμεν γὰρ ἐπὶ πολλῶν τὸ αὐτὸ καὶ τοῖς πρώτοις καὶ τοῖς ὑστέροις γινομένοις ὂν αἴτιον. Τοῦ γοῦν ἀναστῆναι καὶ τοῦ περιπατῆσαι τὸ αὐτὸ αἴτιον, οὐ γὰρ τὸ ἀναστῆναι τοῦ περιπατῆσαι, ἀλλ' ἀμφοτέρων ὁ ἀναστὰς καὶ περιπατῶν αἴτιος καὶ ἡ τούτου προαίρεσις. Ὁρῶμεν δ' ὅτι καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας τάξιν τινὰ ἐχουσῶν πρὸς ἀλλήλας ἓν καὶ ταὐτὸν αἴτιον, ὁμοίως δὲ καὶ τῆς τῶν καιρῶν μεταβολῆς (οὐ γὰρ ὁ χειμὼν αἴτιος τοῦ θέρους) ἀλλ' ἐκείνων τε καὶ τούτων ⟨ἡ⟩ τοῦ θείου σώματος κίνησίς τε καὶ περιφορὰ καὶ ἡ κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον ἔγκλισις, καθ' ἣν ὁ ἥλιος κινούμενος ἁπάντων ὁμοίως τῶν προειρημένων αἴτιος. Καὶ ὅτι μὴ ⟨ἡ⟩ νὺξ τῆς ἡμέρας αἰτία ἢ ὁ χειμὼν τοῦ θέρους μηδὲ ἐμπέπλεκται ταῦτα ἀλλήλοις ἁλύσεως δίκην, † αν ἕως ταῦτα γίνεται, ἢ εἰ μὴ οὕτως γίνοιτο, διασπασθήσεται ἡ τοῦ κόσμου τε καὶ τῶν ἐν αὐτῷ γινομένων τε καὶ ὄντων ἕνωσις. Ἱκανὰ γὰρ τὰ θεῖα καὶ ἡ τούτων περιφορὰ τὴν τῶν γινομένων ἐν τῷ κόσμῳ συνέχειαν φυλάσσειν. Ἀλλ' οὐδὲ τὸ περιπατεῖν ἀναίτιον, ἐπεὶ μὴ

2 οὔτε νὺξ... ἡμέραν om. H || **5** αἰτίων B^2 : ἰσθμίων V 𝔊 BH || **7** ποιεῖν Vδ H : ποιεῖ V *faciunt* 𝔊 || **8** φέρονται V H : *reddunt* 𝔊 φέρεσθαι B^2 φέροντας ci. Hackforth ἢ φέροντες B^2 mg. || **9** τὸ αὐτὸ 𝔊 *id ipsum* B^2 : αὐτὸ VBH τὸ E || **11** το s.v. (sic) Vδ || **13** δ' ὅτι] γὰρ E || **14** νυκτὸς V : νύκτες 𝔊 *noctes* ἡμέρας VH : ἡμέραι 𝔊 *dies* ἐχουσῶν B^2 Lond. : ἔχουσιν VB 𝔊 *habent* H || **17** τούτων ego ex 𝔊 *ipsorum* : τούτω V τούτου Vδ BH ἡ add. B^2 || **20** ἡ add. Bruns || **22** αν ἕως ταῦτα (sic) VB : ἂν ἕως ταῦτα 𝔊 *utique donec haec* ἀλλ' ὅμως ταῦτα temptavi ἕως ἂν ταῦτα Casp. Orelli ⟨οὐ διὰ τοῦτ⟩ ἀναιτίως ταῦτα ci. Bruns.

nuité des événements du monde. Mais le fait de se promener n'est pas non plus sans cause, bien qu'il n'ait pas sa cause dans le fait de se mettre debout. De sorte que la chaîne de ces causes professée par eux aurait raisonnablement sa justification du fait que rien ne survient sans cause. De même, en effet, que les mouvements et les temps ont bien une cause — mais à coup sûr, le mouvement n'a pas pour cause le mouvement précédent, pas plus que le temps n'a pour cause le temps antérieur —, de même aussi en ont une les faits qui se produisent en eux et par eux. Il y a bien une cause de la continuité des événements, cause par laquelle le monde, un et éternel, est gouverné toujours selon la même loi et de la même manière, il convient de chercher et de ne pas négliger cette cause, non point qu'il convienne de l'imaginer telle que le plus récent provienne du plus ancien, comme nous le voyons se produire dans la génération des animaux. Mais, il est aussi raisonnable de dire qu'il y a un principe aux causes, principe qui n'a plus avant lui un autre principe ou une autre cause. Car s'il est vrai que tout ce qui se produit a une cause, il n'est cependant pas nécessaire pour autant qu'il y ait des causes pour tout. Tous les êtres en effet ne sont pas produits. Comment ne serait-il pas absurde d'enseigner que les causes, et leur chaîne et leur liaison vont à l'infini, en sorte qu'il n'y ait ni commencement ni fin ? Soutenir, en effet, qu'il n'y a pas de première cause, c'est supprimer la cause, car le principe supprimé, il est nécessaire que soit également supprimé ce qui en dépend. En outre, serait aussi supprimée la science, selon ce raisonnement, si du moins la science est essentiellement la connaissance des premières causes. Or, il n'y a pas, selon eux, parmi les causes, de première. Et toute violation d'un ordre n'entraîne point la destruction des choses entre lesquelles il existe. Il se peut, en effet, qu'il y ait des événements contraires

ἐκ τοῦ ἀναστῆναι τὴν αἰτίαν ἔχει. Ὥστ' ὁ τούτων τῶν αἰτίων εἱρμὸς ὑπ' αὐτῶν λεγόμενος εὐλόγως ἂν τοῦ μηδὲν ἀναιτίως γίνεσθαι φέροιτο τὴν αἰτίαν. Ὡς γὰρ αἱ κινήσεις καὶ οἱ χρόνοι ἔχουσι μέν τινα αἰτίαν (οὐ μὴν οὔτε ἡ κίνησις τὴν πρὸ αὐτῆς οὔτε ὁ χρόνος τὸν πρὸ αὐτοῦ χρόνον), οὕτως ἔχει καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς τε καὶ τὰ δι' αὐτῶν γινόμενα πράγματα. Τῆς μὲν γὰρ συνεχείας τῶν γινομένων ἐστί τις αἰτία δι' ἣν ὁ κόσμος εἷς τε καὶ ἀΐδιος κατὰ τὸ αὐτό τε καὶ ὡσαύτως ἀεὶ διοικούμενος, καὶ δεῖ ταύτην ζητεῖν τε καὶ ⟨μὴ⟩ παραλιπεῖν τὴν αἰτίαν, οὐ μὴν χρὴ τοιαύτην ὑπολαμβάνειν ὡς ἐκ τοῦ πρεσβυτέρου γίνεσθαι τὸ νεώτερον, ὡς ὁρῶμεν γινόμενον ἐπὶ τῆς τῶν ζῴων γενέσεως. Εὔλογον δὲ καὶ ἀρχήν τινα ἐν τοῖς αἰτίοις εἶναι λέγειν, οὐκέτ' ἄλλην πρὸ αὐτῆς ἀρχὴν καὶ αἰτίαν ἔχουσαν. Οὐ γάρ, εἰ [πάντα] τὰ γινόνενα πάντα αἴτια ἔχει, ἤδη καὶ πάντων εἶναί τινας αἰτίας ἀνάγκη. Οὐ γὰρ πάντα τὰ ὄντα γίνεται. Πῶς γὰρ οὐκ ἄτοπον τὸ λέγειν ἐπ' ἄπειρον εἶναι τὰ αἴτια καὶ τὸν εἱρμὸν αὐτῶν καὶ τὴν ἐπισύνδεσιν ὡς μήτε πρῶτόν τι εἶναι μήτε ἔσχατον ; τὸ γὰρ μηδὲν εἶναι πρῶτον αἴτιον λέγειν ἀναιρεῖν ἐστι τὸ αἴτιον · ἀναιρουμένης γὰρ ἀρχῆς ἀναιρεῖσθαι καὶ τὸ μετ' αὐτὴν ἀνάγκη. Ἀναιροῖτο δ' ἂν καὶ ἐπιστήμη κατὰ τὸν λόγον τοῦτον, εἴ γε ἐπιστήμη μέν ἐστι κυρίως ἡ τῶν πρώτων αἰτίων γνῶσις, οὐκ ἔστι δὲ κατ' αὐτοὺς ἐν τοῖς αἰτίοις τὸ πρῶτον. Οὐ πᾶσα δὲ τάξεως παράβασις ἀναιρετικὴ τῶν ἐν οἷς γίνεται · γίνεσθαι γὰρ ἔνια καὶ

1 ὁ τούτων τῶν ego ex 𝔊 *ipsorum* : ὀυχ ὀύτως (sic, υχ punctis not.) V οὐχ οὕτως ὁ τῶν B² || **2** αὐτῶν V8 𝔊 B² : αὐτοῦ VB || **10** alt. καὶ] αὶ in ras. V μὴ add. B² παραλιπεῖν B Trincavelli : παραλιπειν (sic) V παραλίπειν E || **11** ὡς 𝔊 *tanquam* B² HE : ἕως VB || **15** ἔχουσαν B 𝔊 H Trincavelli : ἔχουσα V οὐ om. 𝔊 pr. πάντα seclusi : ·πάντα· (sic) V πάντα E om. 𝔊 del. B² alt. πάντα om. E || **18** ἐπάπειρον (sic) V || **19** pr. μήτε (puncta sup. τε) s.v. V : μήτε 𝔊 *neque* om. B εἶναι om. Lond. || **22** δ' ἂν V : γὰρ 𝔊 || **24** δὲ *autem* : τε codd. || **26** γίνεται] νεται in ras. V.

à l'ordre du roi, qui cependant ne provoquent pas la ruine totale de la royauté. Et si quelque événement semblable se produisait dans le monde, il ne détruirait pas davantage entièrement le bonheur du monde ; de même aussi celui d'une maison et de son maître ne serait pas détruit si par hasard les serviteurs étaient négligents.

26. Venons-en aux difficultés qu'ils soulèvent contre l'existence de la liberté telle que la prénotion de tout le monde l'admet ; soulever ces difficultés n'est pas déraisonnable, mais s'attacher à ces difficultés comme à des choses qui font l'unanimité, c'est supprimer ce qui est à ce point évident, et en même temps montrer que la vie humaine est vaine apparence et jeu d'enfant, tandis que combattre en faveur des difficultés qu'on a soi-même soulevées est, certes, tout à fait sans valeur. Il n'est pas non plus vrai, en effet, que celui qui ne peut résoudre l'un des arguments de Zénon contre le mouvement doive désormais supprimer le mouvement. Car la force des faits convient mieux pour l'assentiment que toute la vraisemblance des raisons par lesquelles on cherche à les supprimer.

Et peut-être aussi n'est-il pas mauvais pour nous, en prenant en mains celles des difficultés qu'ils soulèvent, auxquelles ils tiennent le plus, de les soumettre à examen pour savoir ce qu'il en est. Peut-être en effet verra-t-on qu'il n'y a pas de difficulté en cela même.

L'une des difficultés qu'ils proposent est à peu près ceci : « Si, disent-ils, la liberté consiste à pouvoir faire aussi l'opposé, et si c'est à des actions faites dans ces conditions que s'adressent louanges et blâmes, conseils et défenses, punitions et honneurs, la sagesse et la possession des vertus ne seront pas au pouvoir de ceux qui les possèdent, parce qu'ils ne sont plus capables des vices opposés aux vertus, et les vices

παρὰ τὴν τοῦ βασιλέως τάξιν οὐκ ἀδύνατον ἃ οὐ πάντως τῆς βασιλείας ἤδη γίνεται φθαρτικά, οὐδὲ εἴ τι τοιοῦτον ἐν τῷ κόσμῳ γίνοιτο, πάντως ἤδη τοῦτο λύει τὴν εὐδαιμονίαν τοῦ κόσμου, καθάπερ οὐδὲ τὴν τοῦ οἴκου καὶ τὴν τοῦ δεσπότου ἡ τυχοῦσα τῶν οἰκετῶν ῥᾳδιουργία.

26. Ἃ δὲ ἀποροῦσιν πρὸς τὸ εἶναι τοιοῦτον τὸ ἐφ' ἡμῖν, ὁποῖον ἡ κοινὴ πρόληψις τῶν ἀνθρώπων πεπίστευκεν, ἀπορεῖν μὲν οὐκ ἄλογον, τὸ δὲ τοῖς ἀπορουμένοις ἐποχουμένους ὡς ὁμολογουμένοις, ἀναιρεῖν μὲν τὰ οὕτως ἐναργῆ σκιαγραφίαν τέ τινα καὶ παιδιὰν ἀποφαίνειν τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον, συναγωνίζεσθαι δὲ τοῖς ἀπορουμένοις καθ' αὑτῶν ἐστὶ δὴ ὡς παντάπασιν ὀλίγον. Οὐδὲ γὰρ τῷ μὴ δυναμένῳ λύειν τινὰ τῶν Ζήνωνος λόγων τῶν κατὰ τῆς κινήσεως ἤδη κίνησιν ἀναιρετέον. Ἱκανωτέρα γὰρ ἡ τοῦ πράγματος ἐνέργεια πρὸς συγκατάθεσιν πάσης τῆς διὰ λόγων ἀναιρούσης αὐτὸ πιθανότητος.

Οὐ χεῖρον δὲ ἴσως καὶ ἡμᾶς τῶν ἀπορουμένων ὑπ' αὐτῶν, οἷς μάλιστα θαρροῦσιν, ταῦτα προχειρισαμένους ἐξετάσαι, πῶς ἔχει. Ἴσως γὰρ οὐδὲ ἄγαν φανεῖται εἰς αὐτά.

Ἔστι δή τι τῶν ἀπορουμένων ὑπ' αὐτῶν καὶ τοιοῦτον. « Εἰ, φασίν, ταῦτά ἐστιν ἐφ' ἡμῖν ὧν καὶ τὰ ἀντικείμενα δυνάμεθα, καὶ ἐπὶ τοῖς τοιούτοις οἵ τε ἔπαινοι καὶ οἱ ψόγοι, προτροπαί τε καὶ ἀποτροπαί, κολάσεις τε καὶ τιμαί, οὐκ ἔσται τὸ φρονίμοις εἶναι καὶ τὰς ἀρετὰς ἔχειν ἐπὶ τοῖς ἔχουσιν, ὅτι μηκέτ' εἰσὶν τῶν ἀντικειμένων κακιῶν

1 πάντως Vδ 𝔊 B : πάντων V || **7** πεπίστευκεν 𝔊 *credit* Trincavelli : πεπιστευκεναι (sic) V || **9** τὰ 𝔊 B² HE : ἃ V || **10** τε 𝔊 : δὲ codd. || **11** post βίον add. καὶ VBH || δὲ 𝔊 *vero* : om. codd. || **12** καθ'αὑτῶν om. 𝔊 ἐστὶ δὴ ὡς 𝔊 *est utique velut* : πῶς οὖν (sic π s.v.) V H ὡς οὖν B πῶς οὐ B² Emg. ὀλίγον V 𝔊 BH : ὀλίγωρον B² ἄλογον Emg. || **13** τῷ μὴ 𝔊 *ei qui non* B² : μὴ τῶι V transp τῷ μὴ Vδ || **19** γὰρ V : δὲ 𝔊 *autem* οὐδὲ V 𝔊 *neque* : οὐδὲν VδB ἄγαν] *difficultas* (sic) 𝔊 οὐδὲ δυσκολίαν παρέχειν temptaverim || **25** μηκέτ 'εἰσιν V¹ 𝔊 *non adhuc sunt* B² : μὴδὲ τισὶ (sic) V μηκέτισι (sic) B κακιῶν Vδ 𝔊 B² : κάκεινῶν V κακείνων B.

ne seront pas davantage au pouvoir des méchants, car il n'est pas en leur pouvoir de n'être plus méchants. Mais assurément, il est absurde de dire que les vertus et les vices ne sont pas en notre pouvoir, et en même temps que les louanges et les blâmes s'y attachent. Ce n'est donc pas de cette façon que se définit la liberté ».

27. Ceux-là admettent que les vertus et les vices sont ineffaçables, d'une manière peut-être plus facile à comprendre, nous dirions à ce propos que les dispositions sont au pouvoir de ceux qui les ont, dans la mesure où avant de les acquérir, il leur était encore possible de ne pas les acquérir. Car ceux qui possèdent les vertus, ayant préféré le meilleur plutôt que de négliger le meilleur, se sont faits eux-mêmes causes de l'acquisition de leurs vertus ; pour ceux qui ont des vices, il en va à peu près de même. Le même propos peut être aussi tenu au sujet des techniques. Chaque artisan en effet, avant d'acquérir sa technique, avait la liberté de ne pas le devenir, tandis qu'une fois devenu artisan, il ne sera plus maître de n'être pas devenu tel et de n'être point tel[1]. La genèse de telles qualités dépend de nous, et c'est pourquoi il n'en va pas réellement de même en ce qui concerne ce qui doit être, et en ce qui concerne ce qui est, ou ce qui s'est produit, parce que ce qui est et ce qui s'est produit ne peut pas ne pas être et ne pas s'être produit, tandis que ce qui doit se produire peut bien ne pas arriver. C'est pourquoi, avant de posséder la vertu il était vrai qu'un tel avait aussi la possibilité de ne pas devenir vertueux, mais celui qui devient vertueux, une fois qu'il l'est devenu, il est vrai de dire qu'il est devenu tel. Si donc l'homme sensé était tel depuis

1. Le corps d'habitudes qui constitue le métier n'est pas seulement un avoir : τοιοῦτος a ici le sens fort (cf. Platon, *Gorg.* **460 b 7).**

ταῖς ἀρεταῖς δεκτικοί, ὁμοίως δὲ οὐδὲ αἱ κακίαι ἐπὶ τοῖς κακοῖς · οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τούτοις τὸ μηκέτ' εἶναι κακοῖς · ἀλλὰ μὴν ἄτοπον τὸ μὴ λέγειν τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας ἐφ' ἡμῖν μηδὲ τοὺς ἐπαίνους καὶ τοὺς ψόγους ἐπὶ τούτων γίνεσθαι · οὐκ ἄρα τὸ ἐφ' ἡμῖν τοιοῦτον ».

27. [Οἱ] συγχωρήσαντες δὲ ἀναποβλήτους τὰς ἀρετάς τε καὶ τὰς κακίας εἶναι, ἴσως προχειρότερον λαμβανόμενον λέγοιμεν ἂν κατὰ τοῦτο τὰς ἕξεις ἐπὶ τοῖς ἔχουσιν εἶναι, καθόσον πρὸ τοῦ λαβεῖν αὐτὰς ἔτι ἐπ' αὐτοῖς ἦν καὶ μὴ λαβεῖν. Οἵ τε γὰρ τὰς ἀρετὰς ἔχοντες ἀντὶ τοῦ τῶν βελτιόνων ἀμελεῖν ἑλόμενοι τὰ βελτίω αὑτοῖς αἴτιοι τῆς τῶν ἀρετῶν ἐγένοντο κτήσεως, οἵ τε τὰς κακίας ἔχοντες παραπλησίως. Ὁ δ' αὐτὸς καὶ ἐπὶ τῶν τεχνῶν λόγος · καὶ γὰρ τῶν τεχνιτῶν ἕκαστος πρὸ μὲν τοῦ τὴν τέχνην ἔχειν εἶχεν καὶ τοῦ μὴ γενέσθαι τὴν ἐξουσίαν, γενόμενος δὲ οὐκέτ' ἔσται κύριος τοῦ μὴ γεγονέναι τε καὶ εἶναι τοιοῦτος. Αἱ γὰρ γενέσεις τῶν τοιούτων ἐφ' ἡμῖν, καὶ διὰ τοῦτο οὐχ ὅμοιον τὸ ἀληθὲς ἐπί τε τῶν μελλόντων καὶ ἐπὶ τῶν ὄντων τε καὶ γεγονότων, ὅτι ⟨τὸ⟩ μὲν ὄν τε καὶ γεγονὸς οὐχ οἷόν τε ἢ μὴ εἶναι ἢ μὴ γεγονέναι, τὸ δὲ μέλλον γίνεσθαι ἐνδέχεται καὶ μὴ γίνεσθαι. Διὸ πρὸ μὲν τοῦ τὴν ἀρετὴν ἔχειν τόνδε τινὰ ἀληθὲς ἦν τὸ ἐνδέχεσθαι καὶ μὴ γενέσθαι τοιοῦτον, ὃ δὲ τοιοῦτον γίνεται, τοῦτο καὶ γενόμενον ἀληθὲς οὕτως λέγειν γεγονέναι. Εἰ μὲν οὖν ἦν ἐκ γενετῆς

1 δεκτικοὶ Vδ 𝔊 B² : δεκτικαὶ VB ‖ **2** οὐδὲ γὰρ ἐπὶ V 𝔊 B² : οὐδὲ γὰρ ἐπεὶ μὴ VH οὐδ'ἐπὶ Hγρ ‖ **6** οἱ seclusi : ἡμεῖς δὲ B² οἷς E δ vel οὐ ci. Gercke ἢ ci. Bruns δὲ inserui ‖ **7** ante ἴσως vid. add. δ vel τὸ 𝔊 *quod* λαμβανόμενον VH : λαμβανόμενοι vel λαμβάνουσι 𝔊 *accipiunt* λαμβανόμενοι ci. Gercke ‖ **9** ἔτι ἐπ' αὐτοῖς 𝔊 *adhuc in ipsis* B² : ἔτι αὐτοῖς VH ‖ **10** ἀντὶ ci. Donini : καὶ codd. τοῦ τῶν E Bruns : τοῦ τωι (sic) V τούτῳ BH ‖ **11** ἀμελεῖν om. 𝔊 ante ἀμελεῖν add. mg. ἐξουσίαν E ‖ **19** τὸ μὲν ὂν H γρ Bruns : μένον Vδ 𝔊 *manens* BH μόνον V ‖ **21** καὶ] s.v. V ‖ **24** ἦν om. 𝔊 B ἐκ γενετῆς 𝔊 *a nativitate* B (οὖν ἐκ in ras) : ἐγγενετῆς (sic) V.

sa naissance et qu'il détînt cette qualité, en plus de tous les autres dons innés, pour l'avoir reçue de la nature, sans avoir eu absolument en lui la possibilité d'être tel, pas plus qu'il n'a la possibilité d'être bipède ou raisonnable, on ne le louerait pas dès lors d'être tel, mais on s'émerveillerait qu'il ait reçu de la nature divine un don aussi important.

De la même façon en effet que, parmi ceux qui se portent bien, tous ceux qui, bien qu'ayant été maladifs par nature, sont devenus bien portants grâce à des soins appropriés, ceux-là nous les louons d'avoir pris vis-à-vis d'eux-mêmes les précautions convenables grâces auxquelles ils ne sont pas des malades, tandis que ceux qui de nature sont bien portants et qui le sont visiblement sans peine et sans soucis, ceux-là nous ne les louons pas, mais nous les estimons heureux d'avoir obtenu sans effort ce qui serait bienvenu pour les autres, dussent-ils l'obtenir avec effort ; de cette même manière, ou même encore davantage, ferions-nous à l'égard des vertus, au cas où elles viendraient à appartenir à certains par nature, ce que précisément nous faisons à l'égard des dieux. Mais puisque c'est là, pour nous, chose impossible, et qu'il ne faut pas demander l'impossible à la nature — car elle est elle-même une mesure pour le possible et l'impossible ; la vertu en effet est un achèvement et le point le plus élevé de la nature propre de chacun ; or, il est impossible que ce qui est inachevé soit parvenu à son achèvement, et ce qui est devenu est inachevé tout simplement par le fait même qu'il est devenu —, il n'est donc pas possible à l'homme d'avoir la vertu d'une manière innée. Certes la nature n'est pas sans lui être une aide pour l'acquisition de cette vertu, c'est même d'elle qu'il tient l'aptitude et tout ce qui peut aider à son acquisition, qualités qui n'appartiennent à aucun autre animal. C'est grâce à cette aptitude, d'ailleurs, que l'homme se distingue

ὁ φρόνιμος τοιοῦτος καὶ τοῦτο πρὸς τοῖς ἄλλοις τοῖς ὑπὸ τῆς φύσεως αὐτῷ δεδομένοις εἶχεν παρ' ἐκείνης λαβών, οὐδ' ὅλως ἂν ἦν ἐπ' αὐτῷ τὸ εἶναι τοιούτῳ, ὥσπερ οὐδὲ τὸ εἶναι δίποδι ἢ λογικῷ, οὐδ' ἂν ἐπῃνεῖτο ἔτι ἐπὶ τῷ τοιοῦτος εἶναι, ἀλλ' ἐθαυμάζετο ὡς ἔχων παρὰ τῆς θείας φύσεως δῶρον τηλικοῦτον.

Ὡς γὰρ τῶν ὑγιαινόντων, ὅσοι μὲν ἀσθενεῖς ὄντες τὴν φύσιν διὰ τῆς οἰκείας ἐπιμελείας εἰσὶ τοιοῦτοι, τούτους μὲν ἐπαινοῦμεν ὡς ἑαυτῶν πρόνοιαν τὴν προσήκουσαν ποιουμένους, δι' ἣν πρόνοιαν οὔκ εἰσιν ἐν τῷ νοσεῖν, τοὺς δὲ ἐκ φύσεως ὑγιεινοὺς καὶ τοὺς δοκοῦντας ἄνευ πραγματείας καὶ φροντίδων οὐκέτι μὲν ἐπαινοῦμεν, μακαρίζομεν δὲ ὡς χωρὶς καμάτων τοῦτο ἔχοντας ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαπητόν, εἰ καὶ μετὰ καμάτου παρείη, τὸν αὐτὸν τρόπον [εἰ] καὶ ἔτι μᾶλλον ἐπὶ τῶν ἀρετῶν ἐποιοῦμεν ἄν, εἰ ἦσαν ἐκ φύσεώς τισιν παροῦσαι, ὅπερ ἀμέλει ποιοῦμεν ἐπὶ τῶν θεῶν. Ἐπεὶ δὲ ἀδύνατον ἡμῖν τοῦτο, καὶ οὐδὲν ἀδύνατον δεῖ παρὰ τῆς φύσεως ἀπαιτεῖν (αὕτη γὰρ δυνατῷ τε καὶ ἀδυνάτῳ μέτρον· τελειότης μὲν γὰρ ἡ ἀρετὴ καὶ [ἡ] ἀκρότης τῆς οἰκείας φύσεως ἑκάστου, ἀδύνατον δὲ ἀτελές τι ὂν ἐν τελειότητι εἶναι, ἀτελὲς δὲ τὸ γενόμενον εὐθὺ τῷ γενέσθαι), οὐδὲ τὴν ἀρετὴν οἷόν τε τὸν ἄνθρωπον ἔχοντα φῦναι. Οὐ μὴν ἀσύμβολος ἡ φύσις αὐτῷ πρὸς τὴν κτῆσιν ἀρετῆς, ἀλλ' ἔχει παρ' αὐτῆς δύναμίν τε καὶ ἐπιτηδειότητα δεκτικὴν αὐτῆς ἣν οὐδὲν τῶν ἄλλων ζῴων ἔχει. Καὶ διὰ τήνδε τὴν δύναμιν ὁ ἄνθρωπος τῶν ἄλλων ζῴων φύσει διαφέρει,

7 τῶν ὑγιαινόντων B² 𝔊 (alio loco, post τοιοῦτοι 8) Emg. : τῶν ἐπαινούντων VBHE ‖ **11** post τοὺς add. μὴ E Lond. δοκοῦντας ego : νοσουντας (sic) V νοσοῦντας BH *languentes* 𝔊 εὐεκτοῦντας B² ‖ **14** pr. καὶ Vδ 𝔊 *etiam* BH : del. B² εἰ seclusi : om. 𝔊 ἢ B² ci. Casp. Orelli ‖ **16** τισιν V : τινι 𝔊 *alicui* ἐπὶ] παρὰ E (corr. mg.) ‖ **17** τῆς] s.v. V. ‖ **19** ἡ secl. Schwartz ‖ **21** εὐθυ.ς (sic) H ‖ **22** ἔχοντα B² *habere* 𝔊 : om. codd. ‖ **23** ἀρετῆς ego ex 𝔊 *virtutis* : αυτῆς (sic) V ‖ **25** αυτῆς (sic) V.

des autres animaux, bien qu'il soit distancé par de nombreux animaux en ce qui concerne les avantages corporels. Si vraiment nous tenions de la nature l'aptitude à acquérir la vertu de façon à la recevoir en avançant en âge et en nous acheminant vers notre fin, à la manière dont nous acquérons la marche, la pousse des dents et de la barbe, et tout autre caractère qui se développe en nous naturellement, les vertus ne seraient pas plus de cette manière en notre pouvoir que ne l'est l'un quelconque des caractères qu'on vient de dire. Mais puisque nous ne les acquérons point de cette manière — car si, comme les autres caractères, intelligence et vertu étaient pareillement innées en l'homme, tous, ou du moins la plupart, de même qu'ils se trouvent avoir par nature les autres caractères, n'auraient pas de même la seule aptitude à acquérir les vertus, mais aussi nous recevrions de la nature les vertus elles-mêmes, et il ne serait en rien besoin de louanges, de blâmes ou autres choses semblables, puisque pour les vertus et les vices on aurait un prétexte et une essence plus divines de leur présence — mais puisqu'il n'en est pas ainsi — car nous ne voyons point que tous les hommes, ni même la plupart, aient des vertus, ce qui est le signe des faits naturels, mais réjouissons-nous si par hasard nous en trouvons un seul [1] qui soit tel qu'il montre, à force d'exercice et d'enseignement reçu, la supériorité naturelle de l'homme sur les autres animaux, ayant ajouté par lui-même ce qui manque nécessairement à notre nature — voilà pourquoi l'acquisition des vertus est en notre pouvoir, et pourquoi ne sont ni inutiles ni vains les louanges et les blâmes, de même aussi les

1. Annonce du développement du chapitre suivant : la rareté du sage est un thème stoïcien connu.

καίτοι πολλῶν ζῴων ἀπολειπόμενος ἐν τοῖς σωματικοῖς πλεονεκτήμασιν. Εἰ μὲν οὖν οὕτως εἴχομεν παρ' αὐτῆς τὴν δύναμιν τὴν τῶν ἀρετῶν δεκτικήν, ὡς προιόντες καὶ τελειούμενοι καὶ ταύτην λαμβάνειν, ὡς τὸ περιπατεῖν, ὡς τὸ ὀδόντας, ὡς τὸ γένεια φύειν, ὡς ἄλλο τι τῶν ἐπιγινομένων ἡμῖν κατὰ φύσιν, οὐδ' οὕτως ἂν ἐφ' ἡμῖν ἦσαν αἱ ἀρεταὶ ὥσπερ οὐδὲ τῶν προειρημένων τι. Ἐπεὶ δὲ μὴ τοῦτον τὸν τρόπον αὐτὰς κτώμεθα (εἰ γὰρ ἦν ὥσπερ τὰ ἄλλα, οὕτως [δὲ] καὶ φρόνησίς τε καὶ ἀρετὴ τοῖς ἀνθρώποις συγγενῆ, πάντες ἂν ἢ οἵ γε πλεῖστοι ὥσπερ τῶν ἄλλων κατὰ φύσιν αὐτοῖς τυγχάνουσιν ⟨οὕτω καὶ τούτων⟩ · οὕτως οὖν τὴν δύναμιν τὴν τῶν ἀρετῶν δεκτικὴν μόνην, ἀλλὰ καὶ τὰς ἀρετὰς αὐτὰς παρ' ἐκείνης ἂν ἔχωμεν καὶ οὐδὲν οὐδ' οὕτως ἂν ἔδει ἐπαίνων ἢ ψόγων ἤ τινος τῶν τοιούτων · ἐπὶ δὲ ταῖς ἀρεταῖς τε καὶ κακίαις θειοτέραν πρόφασίν τε καὶ οὐσίαν τῆς παρουσίας αὐτῶν ἔχουσιν), ἐπεὶ δ' οὐχ οὕτως ἔχει (οὐ γὰρ τοὺς πάντας οὐδὲ τοὺς πλείστους ὁρῶμεν τὰς ἀρετὰς ἔχοντας, ὃ τῶν κατὰ φύσιν γινομένων σημεῖόν ἐστιν, ἀλλ' ἀγαπητὸν ἕνα που λαβεῖν τοιοῦτον ὃς δι' ἀσκήσεώς τε καὶ διδασκαλίας δείκνυσιν τὴν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα φυσικὴν πλεονεξίαν, δι' αὑτοῦ προστιθεὶς τὸ ἀναγκαῖον ἐνδέον ἡμῶν τῇ φύσει), διὰ τοῦτο ἐφ' ἡμῖν τέ ἐστιν ἡ τῶν ἀρετῶν κτῆσις καὶ οὐκ ἄχρηστοι οὐδὲ μάτην οὔτε οἱ ἔπαινοι οὔτε

2 εἴχομεν B^2 Casp. Orelli : ἔχομεν V 𝔊 BH ‖ **8** δὲ μὴ V p.c. : δὲ Va.c. 𝔊 ‖ εἰ γὰρ ἦν 𝔊 *si enim essent* Lond. : οὐ γὰρ ἦν VBH ἢ γὰρ ἂν ἦν B^2 ‖ **9** δὲ seclusi om. 𝔊 ‖ **10** ante πάντες add. s.v. καὶ B^2 ‖ **11** ante κατὰ add. αὐτοῖς H add. αὐτοῖς προσηκόντων 𝔊 *quae conveniunt ipsis* αὐτοῖς om. 𝔊 αὐτοῖς τυγχάνουσιν VB : ἂν αὐτῶν ἐτύγχανον καὶ B^2 ‖ **11-12** οὕτω καὶ τούτων addidi ex 𝔊 *ita et has* : om. codd. ‖ **12** οὕτως οὖν V 𝔊 BH : οὕτως οὐ B^2 Bruns ‖ **13** ἔχωμεν V 𝔊 BH : εἴχομεν B^2 ἔχομεν E ‖ **16** οὐσίαν VB 𝔊 *substantiam* : αἰτίαν ci. Gercke, prob. Valgiglio ‖ **17** δ' οὐχ V 𝔊 *autem non* : οὖν οὐχ in ras. B^2 ‖ **20** ὃς 𝔊 *qui* B : ὃ (+ τσ s.v.) V ‖ **22** αὑτοῦ 𝔊 *se ipsum* Bruns : αὐτοῦ V.

exhortations au mieux, non plus que la conduite conforme aux meilleures coutumes imposées par les lois.

En fait, certes, rien de ce qui existe par nature chez certains n'est susceptible d'être totalement transformé par une habitude — ainsi ce n'est point parce que le corps grave aura été souvent lancé en l'air qu'il prendra l'habitude de monter par sa propre nature —, mais les caractères des humains deviennent tels en raison de la différence des habitudes. En ce qui concerne les activités de nature, il y a des aptitudes primitives que nous avons reçues, en fonction desquelles nous agissons dans tel sens — ce n'est pas, en effet, pour avoir vu souvent que nous acquérons la disposition à voir, mais parce que nous possédons celle-ci, nous voyons de telle manière —, tandis que, en ce qui concerne les activités non naturelles, c'est par l'exercice que nous en acquérons les dispositions. Il n'y a pas en effet d'autre manière de devenir menuisier que de pratiquer les exercices du menuisier en appliquant les règles du maître. En conséquence, puisque nous acquérons aussi les vertus de cette manière — c'est en effet en pratiquant des exercices de tempérance que nous devenons tempérants —, c'est qu'elles ne nous seraient point données par nature.

28. Quant à ceux qui affirment que nous sommes tels nécessairement, ou que nous le devenons nécessairement, sans nous accorder la liberté de faire ou de ne pas faire ce par quoi nous deviendrons tels — et par là-même il ne serait possible, ni aux méchants de ne pas faire ce que précisément faisant les rend tels, ni aux bons — comment donc ne conviendraient-ils point alors que le plus méchant de tous les animaux par nature est l'homme, pour qui, disent-ils, toutes les choses ont été créées en vue de contribuer à son

οἱ ψόγοι οὔτε ⟨αἱ⟩ πρὸς τὰ βελτίω προτροπαὶ οὔθ' ἡ διὰ τῶν βελτιόνων ἐθῶν κατὰ τοὺς νόμους ἀγωγή.

Τῶν μὲν γὰρ φύσει τισὶν ὑπαρχόντων οὐδὲν οἷόν τε ὑπό τινος ἔθους ἀλλοῖον γενέσθαι (οὐδ' οὕτως πολλάκις τὸ βάρος ἔχον ἀναρριφθήσεται, ὡς ἐθισθῆναι κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἄνω φέρεσθαι), τὰ δὲ ἤθη τῶν ἀνθρώπων τοῖα καὶ τοῖα διὰ τῶν διαφερόντων ἐθῶν γίνεται. Καὶ ἐπὶ μὲν τῶν φύσει πρώτας τὰς ἕξεις κτησάμενοι οὕτως ἐνεργοῦμεν κατ' αὐτάς (οὐ γὰρ ἰδόντες πολλάκις τὴν ὁρατικὴν ἕξιν κτώμεθα, ἀλλ' ἔχοντες αὐτὴν οὕτως ὁρῶμεν), ἐπὶ δὲ τῶν οὐ φύσει ἐκ τῶν ἐνεργειῶν τὰς ἕξεις κτώμεθα. Οὐ γὰρ ἄλλως τέκτων τις ἂν γένοιτο μὴ πολλάκις ἐνεργήσας τὰς τοῦ τέκτονος ἐνεργείας κατὰ τὰς ὑποθήκας τοῦ διδάσκοντος. Ὥστ' ἐπεὶ καὶ τὰς ἀρετὰς οὕτως κτώμεθα (ἐνεργοῦντες γὰρ καὶ τὰ σωφρονικὰ γινόμεθα σώφρονες), οὐκ ἂν ἡμῖν ὑπάρχοιεν φύσει.

28. Οἱ δὲ φάσκοντες ἐξ ἀνάγκης ἡμᾶς εἶναί τε καὶ γίνεσθαι τοιούτους, καὶ μὴ καταλιπόντες ἡμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ ταῦτα πράττειν τε καὶ μὴ δι' ὧν ἂν τοιοῦτοι γενοίμεθα (καὶ διὰ τοῦτο μήτε τοῖς κακοῖς γινομένοις ἐξεῖναι μὴ ταῦτα πράττειν ἃ πράττοντες γίνονται τοιοῦτοι, μήτε τοῖς ἀγαθοῖς), πῶς οὐχ ὁμολογήσουσιν κάκιστον γεγονέναι τῶν ζῴων ἁπάντων ὑπὸ τῆς φύσεως τὸν ἄνθρωπον δι' ὃν φασιν πάντα τἆλλα γενέσθαι ὡς συντελέσαντα πρὸς τὴν τούτου

1 οὔτε αἱ πρὸς τὰ βελτίω 𝔊 B^2 : οὐ πρὸς βελτίων V οὔτε π. β. V^2 οὔτε αἱ πρὸς βέλτιον H ‖ **4** οὐδ' ego ex 𝔊 ci. Gercke : οὐχ B ‖ **5** ἀναριφθήσεται (sic) V ‖ **6** τῶν ἀνθρώπων om. 𝔊 ‖ **6-7** τοιὰ (bis) V ‖ **10** ἕξιν] ὄρεξιν H ‖ **15** post γὰρ add. τὰ δίκαια γινόμεθα δίκαιοι B^2 καὶ om. 𝔊 ‖ **20** γινομένοις VB : γενομένοις ci. Cas. Orelli forsan legit 𝔊 *facti sunt* (an recte ?) ταῦτα (punctum supra ῦ) V ‖ **24** συντελέσοντα H.

salut ? Si en effet, d'après eux, seule la vertu est un bien, seul le vice est le mal, et si aucun des autres animaux n'est capable ni de l'une ni de l'autre, si d'autre part la plupart des hommes sont méchants, ou plutôt, à vrai dire, devenus bons il y en a un ou deux, à ce qu'ils racontent, comme quelque animal extraordinaire ou surnaturel, plus rare que le phénix chez les Éthiopiens, si donc tous sont méchants et tellement égaux en méchanceté qu'ils ne diffèrent en rien les uns des autres, et que sont tous également insensés tous ceux qui ne sont pas des sages, comment l'homme ne serait-il pas, de tous les animaux, le plus misérable, puisqu'il posséderait en lui de manière innée le vice et l'insipience, comme assignés par le sort ? Mais l'examen des propos extraordinaires contenus dans leurs enseignements, par lesquels ils sont en désaccord avec la vérité, exigerait un exposé plus développé que celui-ci ; revenons donc à ce dont nous nous étions écarté.

29. Nous avons donc montré que de cette façon il est au pouvoir de l'homme sensé d'être tel, parce qu'il est lui-même cause d'une telle disposition et de son acquisition du fait qu'il possède tout d'abord la liberté de ne point devenir tel. La disposition n'est donc pas plus en son pouvoir qu'il n'est possible à qui s'est jeté de haut de s'arrêter, bien qu'il ait eu la liberté de se précipiter ou non, tandis que des actions dont il a la disposition, il est en son pouvoir d'en effectuer certaines ou de ne point les faire. En effet, s'il est des plus raisonnable que l'homme sensé accomplisse des actions conformément à la raison et à la prudence, tout d'abord ce n'est pas de façon déterminée que certaines sont exécutées telles ou jusqu'à telle limite, mais tous les événements qui se

σωτηρίαν ; Εἰ γὰρ ἡ μὲν ἀρετή τε καὶ ἡ κακία μόναι κατ' αὐτοὺς ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν, καὶ οὐδὲν τῶν ἄλλων ζῴων οὐδετέρου τούτων ἐστὶν ἐπιδεκτικόν, τῶν δὲ ἀνθρώπων οἱ πλεῖστοι κακοί, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς μὲν εἷς ἢ δεύτερος ὑπ' αὐτῶν γεγονέναι μυθεύεται, ὥσπερ τι παράδοξον ζῷον καὶ παρὰ φύσιν σπανιώτερον τοῦ φοίνικος τοῦ παρ' Αἰθίοψιν, οἱ δὲ πάντες κακοὶ καὶ ἐπίσης ἀλλήλοις τοιοῦτοι, ὡς μηδὲν διαφέρειν ἄλλον ἄλλου, μαίνεσθαι δὲ ὁμοίως πάντας ὅσοι μὴ σοφοί, πῶς οὐκ ἂν ἀθλιώτατον ζῷον ἁπάντων ὁ ἄνθρωπος εἴη, ἔχων τήν τε κακίαν καὶ τὸ μαίνεσθαι σύμφυτα αὑτῷ καὶ συγκεκληρωμένα ; Ἀλλὰ τὸ μὲν τὰς παραδοξολογίας αὐτῶν τὰς ἐν τοῖς δόγμασιν ἐξετάζειν δι' ὧν πρὸς τἀληθῆ διαφωνοῦσιν, πλεῖστον παραιτεῖται τοῦ νῦν · ἐπανιτέον δὲ ὅθεν ἐξετραπόμεθα.

29. Ἐδείξαμεν δὲ ὅτι οὕτως ἐπ' αὐτῷ τῷ φρονίμῳ τὸ εἶναι τοιούτῳ ὅτι τῆς τοιαύτης ἕξεως καὶ τῆς κτήσεως αὐτῆς αὐτὸς αἴτιος τῷ καὶ τοῦ μὴ γενέσθαι τοιοῦτος ἔχειν πρότερον τὴν ἐξουσίαν. Τὴν μὲν οὖν ἕξιν μηκέτ' ἔχειν ὡς ἐπ' αὐτῷ ὥσπερ οὐδὲ τῷ αὑτὸν ἀπὸ ὕψους ἀφέντι τὸ στῆναι καίτοι τοῦ ῥῖψαί τε καὶ μὴ τὴν ἐξουσίαν ἔχοντι, ἐπ' αὐτῶν δὲ τῶν ἐνεργειῶν ὧν τὴν ἕξιν ἔχων ἐνεργεῖ καὶ μὴ ποιῆσαί τινα. Καὶ γὰρ εἰ ὅτι μάλιστα εὔλογον τὸ τὸν φρόνιμον κατὰ τὸν λόγον καὶ τὴν φρόνησιν ἐνεργείας ἐνεργεῖν, πρῶτον μὲν οὐχ ὡρισμένως αἵδε τινὲς τοιαῦται ἢ μέχρι τοῦδε ἐνεργούμεναι, ἀλλ' ἔστιν ἐν

4 μὲν εἷς ἢ om. 𝔊 || 12 τὰς παραδοξολογίας V^1 B^2 H : παρὰ τὰς δοξολογίας VB *de opinionibus* (sic) 𝔊 || 14 παραιτεῖται 𝔊 *expostulat* : παραιτητέον V τοῦ] τὰ in ras B || 15 δὲ om. 𝔊 οὕτως del. B^2 post φρονίμῳ add. ἐστὶ B^2 (*sit* 𝔊) || 16 ἕξεως 𝔊 *habitus* B^2H : ἐξ · ετάσ · εως (sic) V ἐξετάσεως B || 17 τοῦ 𝔊 (?) H : τὸ VB || 18 μηκέτ' ἔχειν VBH : μὴ κατέχειν 𝔊 *non obtinere* μηκέτ' ἔχει Bruns || 19 ὡς V 𝔊 *ut* B (?) : οὐχ B^2 om. Lond. || 21 ἐπ' αὐτῶν codd. 𝔊 : ἐπ' αὐτῷ Bruns post ἐνεργεῖ add. ἐπ' αὐτῷ B^2 || 23 ante κατὰ add. τὰς B^2 || 24 ante πρῶτον add. ἀλλὰ s.v. B^2.

produisent de cette même manière présentent de légers flottements, et le fait d'abandonner un peu dans ces actes ne supprime point ce qui est proposé. En second lieu, ce n'est pas contraint par la nécessité que l'homme sensé fait l'un des actes qu'il a choisis de faire, mais bien en tant qu'il est maître lui-même de ne pas le faire. Car il pourrait parfois paraître raisonnable à l'homme sensé, pour montrer la liberté de ses actions, de ne pas faire ce qui, en d'autres occasions, serait choisi par lui raisonnablement, si, par exemple, un devin lui a prédit qu'il ferait justement cela nécessairement. Et c'est bien ce qu'on dit que les devins redoutent quand ils fuient les réfutations immédiates : ils ne prédisent rien de tel à ceux qui sont en mesure de les réfuter ; mais, de même qu'ils se gardent bien de déterminer le temps des événements par eux prédits comme devant arriver, parce que c'est trop facilement démenti, de même renoncent-ils aussi à dire quelque chose et à prophétiser à ceux qui sont capables de faire immédiatement le contraire de ce qui est prophétisé.

30. Dire qu'il est vraisemblable que les dieux prévoient l'avenir, car il serait absurde de dire qu'ils ignorent quelque chose de ce qui doit être, et parce qu'on admet cela, s'efforcer de montrer qu'il en résulte que tout se produit nécessairement et fatalement n'est ni vrai ni raisonnable. En effet, si vraiment la nature des faits pouvait admettre cela, personne plus raisonnablement que les dieux ne pourrait connaître l'avenir, mais puisque la nature en est incapable, que les dieux reçoivent une telle prédiction et prescience n'est pas non plus raisonnable ; en outre surgit la question de connaître quelque chose des impossibles. Les impossibles, par leur nature propre, conservent à

πλάτει τινὶ πάντα τὰ γινόμενα τοῦτον τὸν τρόπον, καὶ τὸ παρὰ μικρὸν ἐν τούτοις οὐκ ἀναιρεῖ τὸ προκείμενον · ἔπειτα δὲ οὐ κατηναγκασμένως ὁ φρόνιμος ὢν αἱρεῖταί τι πράττει, ἀλλ' ὡς καὶ τοῦ μὴ πρᾶξαί τι τούτων αὐτὸς ὢν κύριος. Εὔλογον γὰρ ἂν δόξαι ποτὲ τῷ φρονίμῳ καὶ ὑπὲρ τοῦ δεῖξαι τὸ τῶν ἐνεργειῶν ἐλεύθερον καὶ μὴ ποιῆσαί ποτε τὸ λεγόμενον ἂν εὐλόγως ὑπ' αὐτοῦ, εἰ προείποι τις αὐτῷ μάντις ἐξ ἀνάγκης αὐτὸν τοῦτο πράξειν. Τοῦτό τοι καὶ οἱ μάντεις εἶναι λέγουσιν ὑφορώμενοι ⟨τε καὶ⟩ φεύγοντες τοὺς παρὰ πόδας ἐλέγχους · οὐδὲν τοιοῦτο προλέγουσιν τοῖς ἐλέγξαι δυναμένοις, ἀλλ' ὥσπερ τὸ τοὺς χρόνους ὁρίζειν τῶν προλεγομένων ὑπ' αὐτῶν ὡς ἐσομένων ὡς εὐέλεγκτον φυλάσσονται, οὕτω φεύγουσιν καὶ τὸ λέγειν τι καὶ μαντεύεσθαι τοῖς δυναμένοις παραχρῆμα τὸ ἀντικείμενον ποιῆσαι τοῦ μαντεύματος.

30. Τὸ δὲ λέγειν εὔλογον εἶναι τοὺς θεοὺς τὰ ἐσόμενα προειδέναι, ἄτοπον γὰρ τὸ λέγειν ἐκείνους ἀγνοεῖν τι τῶν ἐσομένων, καὶ τοῦτο λαμβάνοντας κατασκευάζειν πειρᾶσθαι δι' αὐτοῦ τὸ πάντα ἐξ ἀνάγκης τε γίνεσθαι καὶ καθ' εἱμαρμένην οὔτε ἀληθὲς οὔτε εὔλογον. Τῆς μὲν γὰρ φύσεως τῆς τῶν πραγμάτων τοῦτο χωρούσης, οὐδένα [μᾶλλον] εὐλογώτερον εἰδέναι μᾶλλον τῶν θεῶν τὰ μέλλοντα, ἀδυνάτου δ' οὔσης τὴν τοιαύτην πρόρρησιν καὶ πρόγνωσιν δέχεσθαι, οὐδὲ τοὺς θεοὺς εὔλογον ἔτι γίνεται τὸ εἰδέναι τι τῶν ἀδυνάτων. Τὰ γὰρ ἀδύνατα τῇ αὐτῶν φύσει καὶ

1 ante τοῦτον add. κατὰ H ‖ **2** παρὰ] *derelinquere* (sic) 𝔊 (παριέναι ?) ‖ **3** δὲ om. 𝔊 ‖ **4** καὶ om. 𝔊 ‖ **5** γὰρ om. 𝔊 ‖ **6** καὶ s.v. V : om. 𝔊 ‖ **7** λεγόμενον codd. 𝔊 *quod dicitur* : γινόμενον Lond. Bruns ‖ **9** τοι καὶ] *tamen* 𝔊 an μέντοι ? οἱ VB : οἳ ci. Casp. Orelli Bruns λέγουσιν] λεγόμενοι B^2 post λέγουσιν habent τε VBH : del B^2 Valgiglio τε καὶ add. B^2 Valgiglio ‖ **14** alt. καὶ om. B ‖ **21** χωρούσης 𝔊 B^2 Trincavelli : χωροῦσιν VBH οὐδένας V (sine acc.) 𝔊 *nullos* H μᾶλλον om. 𝔊 del B^2 ‖ **23** πρόρρησιν ES Bruns : πρόσρησιν VBH *determinationem* 𝔊 ‖ **24** τὸ secl. Bruns.

l'égard des dieux également cette même nature. Ainsi est il impossible aux dieux eux-mêmes ou de faire que la diagonale soit commensurable avec le côté, ou que deux fois deux fassent cinq, ou que ce qui a eu lieu n'ait pas eu lieu, car ils n'ont absolument aucun vouloir à l'égard des impossibles. C'est ainsi, en effet, qu'il y a une difficulté dans leurs dires, eux pour qui est semblablement impossible également ce qui a dans sa nature propre la possibilité de se produire et de ne pas se produire, de le prévoir ou comme devant être absolument ou comme ne devant pas être de cette façon absolue. Si en effet la prescience concernant des faits, avant l'existence de ces mêmes faits supprime ce qu'il y a en eux de contingence, il est évident que, au cas où l'on conserverait cette contingence, impossible serait la prescience les concernant. Qu'en fait, selon eux aussi, il en soit bien ainsi, c'est évident parce que, ayant admis que les dieux connaissent à l'avance l'avenir, ils supposent par là-même que cet avenir doit se produire nécessairement, avec l'idée que, s'il ne se produisait pas ainsi, il ne saurait être connu à l'avance. Si donc la nécessité découle de la prescience et de la prédiction des dieux, selon eux, s'il n'y avait pas de nécessité dans les événements, pour eux-mêmes non plus les dieux ne connaîtraient pas à l'avance l'avenir. De sorte qu'eux aussi réservent aux dieux la même impuissance, si du moins il convient d'appeler impuissance et faiblesse le fait de ne pouvoir faire l'impossible ; alors certes ils ne confèrent point à la divinité un surcroît de pouvoir avec la prévision, mais en préjugeant cela ils sont amenés à professer une nature des choses telle qu'elle ne découle nullement de l'évidence des faits avec quoi elle ne s'accorde pas. Car en allant plus loin dans cette argumentation, il sera possible de rendre manifestes tous les impossibles, pour la raison qu'il est raisonnable que les dieux ne les ignorent point.

παρὰ τοῖς θεοῖς τὴν αὐτὴν φυλάττει φύσιν. Ἀδύνατον γὰρ καὶ τοῖς θεοῖς ἢ τὸ τὴν διάμετρον ποιῆσαι τῇ πλευρᾷ σύμμετρον ἢ τὰ δὶς δύο πέντε εἶναι ἢ τῶν γεγονότων τι μὴ γεγονέναι · οὐδὲ γὰρ τὴν ἀρχὴν βούλονται ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων. Οὕτως γὰρ ἦν ἐν τοῖς λεγομένοις δυσχωρία οἷς ὁμοίως ἀδύνατον καὶ τὸ ἐν τῇ οἰκείᾳ φύσει ἔχον τὸ δύνασθαι γενέσθαι τε καὶ μὴ ⟨ἢ⟩ ὡς ἐσόμενον πάντως ἢ ὡς μὴ ἐσόμενον οὕτως προειδέναι. Εἰ γὰρ ἡ περὶ αὐτῶν πρὸ αὐτῶν πρόγνωσις ἀναιρεῖ τὸ ἐν αὐτοῖς ἐνδεχόμενον, δῆλον ὡς, εἰ σῴζοιτο τοῦτο, ἀδύνατος ἂν ἡ περὶ αὐτῶν πρόγνωσις εἴη. Ὅτι γὰρ καὶ κατὰ τούτους τοῦτο οὕτως ἔχει, δῆλον ἐκ τοῦ λαβόντας αὐτούς, ὅτι οἱ θεοὶ προγιγνώσκουσιν τὰ μέλλοντα, δι' αὐτοῦ κατασκευάζειν τὸ ἐξ ἀνάγκης αὐτὰ γίγνεσθαι, ὡς οὐκ ἂν εἰ μὴ οὕτως γίγνοιτο προγνωσομένων. Εἰ δὲ τῇ τῶν θεῶν προγνώσει τε καὶ προαγορεύσει τὸ ἀναγκαῖον ἕπεται, [καὶ] κατ' αὐτούς, εἰ μὴ τὸ ἀναγκαῖον ἐν τοῖς γινομένοις εἴη, οὐδὲ κατ' αὐτοὺς οἱ θεοὶ προγινώσκοιεν τὰ μέλλοντα. Ὥστε καὶ αὐτοὶ τὴν αὐτὴν ἀδυναμίαν τοῖς θεοῖς φυλάσσουσιν, εἴ γε κατ' ἀδυναμίαν χρὴ καὶ ἀσθένειαν λέγειν γίνεσθαι τὸ τὰ ἀδύνατα μὴ δύνασθαι. Οὐ δὴ τῷ θείῳ πλέον τι δύνασθαι διὰ τῆς προρρήσεως ἀνάπτουσιν, ἀλλὰ διὰ τοῦ προλαμβάνειν τοῦτο τὴν φύσιν τὴν τῶν πραγμάτων τοιαύτην εἰσάγουσιν οὐδαμῶς ἀκόλουθα καὶ συνῳδὰ τοῖς γινομένοις τε καὶ ἐναργέσιν λέγοντες. Τούτῳ γὰρ

4-5 ἐπὶ τῶν V : ἐπὶ τὴν B τι τῶν B^2 || **5** post ἦν add. ἡ ES ΔΥCΚΩΡΙΑ 𝔊 || **7** ἢ ego ex 𝔊 *vel* || **8** post ἐσόμενον add. πάντως *omnino* || ἡ Vδ mg || **9** πρὸ V 𝔊 *ante* B : πρὸς B^2 || **11** post καὶ habet εἰ superscr. o V : εἰ BH om. 𝔊 ES καὶ εἰ del B^2 || **14** αυτὰ (sc) Vδ αὐτὰ BH 𝔊 *ipsa* : αυτῶι (sic) V πάντα ci. Bruns || **15-16** τε καὶ προαγορεύσει om. 𝔊 || **16** καὶ seclusi om. 𝔊 susp. Bruns || **17** οὐδὲ 𝔊 *neque* B^2 : οὐ γὰρ VBH οὐκ ἂν Lond. Bruns || **20** γε V : 𝔊 *autem* γοῦν ci. Bruns || **21** post τὸ add. τοὺς θεοὺς 𝔊 *dii* δύνασθαι V B^2 : γίνεσθαι B θείῳ V : θεῷ 𝔊 *deo* || **23** προλαμβάνειν codd. 𝔊 *praesupponunt* : προσλαμβάνειν ci. Bruns.

Car on pourrait, en considérant comme absurde que les dieux ne sachent point quelle est la mesure de l'infini, admettre en outre ceci : la possibilité de connaître quelle est la mesure de l'infini ; dans ces conditions, il serait possible que l'infini ait une mesure définie, sinon, en effet, les dieux euxmêmesn'en connaîtraient pas la mesure. Ensuite, si connaître à l'avance les futurs c'est les connaître tels qu'ils sont réellement — car prévoir est autre chose que faire — [1], il est évident que qui connaît à l'avance les contingents les connaît à l'avance comme tels ; car « prescience » n'est pas le fait de dire que le contingent sera comme devant arriver nécessairement. De sorte que les dieux aussi connaîtraient à l'avance les contingents comme contingents, par où l'on voit que la nécessité ne résultera absolument pas de la prescience ainsi définie. Et c'est bien ainsi également que nous comprenons les pronostiqueurs. Ceux qui en effet, en manière de conseil, disent d'avance à quelqu'un ce qu'il convient de choisir et de faire ne prédisent pas comme si ce qu'ils disent devait arriver nécessairement. D'une manière générale si l'on soutient que tout est possible pour les dieux, les impossibles mêmes seront pour eux des possibles ; cependant on ne montrera pas pour autant, en invoquant leur prescience à l'égard de l'avenir, que tous les événements se produisent de façon nécessaire [2]. Mais si l'on concède que les impossibles sont bien des impossibles pour les dieux aussi, il convient d'abord de montrer qu'est possible la prescience en question, et ensuite, sous

1. Distinction importante : les adversaires la méconnaissent, qui font des dieux les auteurs de ce qu'ils ont prédit (p. 61, 4-12).
2. Portant sur des événements de la *nature*, la prénotion ne saurait être nécessaire.

προσχρωμένους ἐνέσται πάντα τὰ ἀδύνατα δεικνύναι, τῷ εὔλογον εἶναι μὴ ἀγνοεῖν αὐτὰ τοὺς θεούς. Δύναται γάρ τις, λαβὼν τὸ ἄτοπον εἶναι τοὺς θεοὺς μὴ εἰδέναι τὸ ἄπειρον πόσων ἐστὶ μέτρων, [θέμενος] τοῦτο προσλαμβάνειν τὸ δυνατὸν εἶναι γιγνώσκεσθαι τὸ ἄπειρον πόσων ἐστὶ μέτρων. Εἰ δὲ τοῦτο, δυνατὸν εἶναι τὸ ἄπειρον ὡρισμένων τινῶν μέτρων. Εἰ γὰρ μὴ ἦν, οὐδ' ἂν οἱ θεοὶ ᾔδεσαν αὐτὸ πόσων ἐστὶ μέτρων. Ἐπεὶ δέ, εἰ τὸ προγινώσκειν τὰ μέλλοντά ἐστι τὸ ὁποῖά ἐστι τοιαῦτα αὐτὰ γνωρίζειν ὄντα (ἄλλο γὰρ τὸ προγινώσκειν τοῦ ποιεῖν), δῆλον ὅτι τὰ ἐνδεχόμενα προγινώσκων ὡς τοιαῦτα προγνώσεται. Οὐ γὰρ πρόγνωσις τὸ τὸ ἐνδεχόμενον ὡς ἐσόμενον ἀναγκαίως ἔσεσθαι λέγειν. Ὥστε καὶ οἱ θεοὶ τὰ ἐνδεχόμενα ἂν ὡς ἐνδεχόμενα προγιγνώσκοιεν, ᾧ οὐ πάντως ἀκολουθήσει τὸ ἀναγκαῖον διὰ τὴν τοιαύτην πρόγνωσιν. Οὕτως δὲ καὶ προλεγόντων ἀκούομεν. Οἱ γὰρ μετὰ τοῦ συμβουλεύειν τινὰ αἱρεῖσθαί τε καὶ πράττειν ἃ χρὴ προλέγοντες οὐχ ὡς ἐξ ἀνάγκης ἐσομένων περὶ ὧν λέγουσι προλέγουσιν. Καθόλου δὲ εἰ μὲν πάντα τοῖς θεοῖς δυνατά φασιν εἶναι, ἔσται δὲ καὶ τὰ ἀδύνατα ἐκείνοις δυνατά, οὐ μὴν δειχθήσεται διὰ τῆς ἐκείνων περὶ τῶν μελλόντων προγνώσεως τὸ πάντα ἐξ ἀνάγκης τὰ γινόμενα γίνεσθαι. Εἰ δὲ συγχωροῦσιν τὰ ἀδύνατα καὶ τοῖς θεοῖς εἶναι τοιαῦτα, πρῶτον μὲν αὐτοὺς χρὴ δεικνύναι δυνατὴν εἶναι τὴν τοιάνδε πρόγνωσιν, εἶθ' οὕτως αὐτὴν ἀνατιθέναι τοῖς θεοῖς. Οὔτε γὰρ ἐναργὲς οὔτε ὑπὸ τῶν

1 ἔνεσται (sic) V || δειχνῦναι H || **2** δύναται exp. B² ante γὰρ praeb. εἰ VBH : om. 𝕾 Trincavelli² Bruns || **4** θέμενος seclusi om. 𝕾 del. Schwartz post μέτρων collec. Casp. Orelli Bruns || **7** γὰρ] δὲ 𝕾 *autem* post ἦν add. οὕτως H Trincavelli² || **8** ἐπεὶ δὲ εἰ V 𝕾 *quoniam autem si* : εἰ del. B² τὸ]τα superscr. ὁ V || **11** post ὅτι add. ὁ Bruns post τὰ praebet δ V || **14** ἂν om. 𝕾 || **19** λέγουσι προλέγουσιν ego ex 𝕾 *dicunt praedicunt* : ci. Casp. Orelli : λέγουσιν VH προλέγουσιν B προλέγουσιν λέγουσιν Bruns || **19** πάντα ES : πάντα τὰ V || **21** τῆς s.v. V : om. ES || post περὶ add. τῆς ES.

cette forme, de l'attribuer aux dieux. Car il n'est ni évident, ni confirmé par les faits que les dieux pratiquent une telle prévision à l'égard des futurs.

31. Quant à nous, rappelons-le, nous ne supprimons ni la divination, ni la prescience des dieux, en soutenant que c'est selon ce que les choses tiennent de la nature que les dieux prédisent à leur sujet, mais nous ne dénions point non plus l'utilité que les humains peuvent tirer de la divination, utilité qui réside dans le fait qu'on en arrive à pouvoir éviter une chose qu'on n'aurait point évitée sans le conseil de quelqu'un ; tandis que ceux qui vantent avec emphase [1] la divination, qui prétendent que seule leur doctrine permet de la maintenir, qui en usent comme d'une preuve que tout se produit fatalement, outre qu'ils ne professent rien de vrai, ce sont des propos déplacés, et tout à fait inconvenants aux dieux, que ces gens ont l'audace de proférer. Comment en effet ne seraient pas absurdes les doctrines qu'ils soutiennent à leur sujet ? On leur oppose en effet des difficultés : pourquoi donc, si tous les événements se produisent nécessairement, pourquoi les oracles qui viennent des dieux prennent-ils la forme de conseils, comme si ceux qui les écoutent étaient capables, par le fait même de les avoir entendus, de prendre certaines précautions et d'agir en conséquence ? C'est ainsi qu'on invoque l'exemple de l'oracle rendu à Laïus, par lequel le Pythien l'informe qu'il ne lui convient point d'engendrer un enfant :

« Si tu engendres un fils, ton enfant te tuera
« Et toute ta maison s'en ira dans le sang » [2],

1. Diogénien, que cite Eusèbe (*Prép. év.* IV 3 = *SVF* II, 939), attribue à Chrysippe l'éloge de la mantique.
2. Euripide, *Phén.* 19-20. Le texte même de l'oracle se lit, en partie, *A.P.* XIV 67. Chrysippe cite plutôt les Tragiques.

γινομένων ὁμολογούμενον τὸ τοιαύτην τὴν περὶ τῶν μελλόντων πρόγνωσιν ποιεῖσθαι τοὺς θεούς.

31. Ἡμεῖς μὲν οὖν οὔτε ἀναιροῦμεν μαντικὴν οὔτε τὴν πρόγνωσιν τῶν θεῶν, ὡς ἔχει φύσεως τὰ πράγματα οὕτως αὐτοὺς περὶ αὐτῶν προλέγειν λέγοντες, ἀλλ' οὐδὲ ἀφαιρούμεθα τῶν ἀνθρώπων τὸ ἀπὸ μαντικῆς χρήσιμον ὃ γίνεται τῷ δύνασθαί τινα καὶ φυλάξασθαί τι, μὴ φυλαξάμενον ἂν μὴ συμβουλεύσαντός τινος · οἱ δὲ ὑμνοῦντες τὴν μαντικὴν καὶ κατὰ τὸν αὐτῶν λόγον μόνον σώζεσθαι λέγοντες αὐτήν, καὶ ταύτῃ ᾗ πίστει τοῦ πάντα καθ' εἱμαρμένην γίνεσθαι χρώμενοι πρὸς τῷ μηδὲν ἀληθὲς λέγειν προσέτι καὶ ἄτοπά τινα καὶ ἀλλότρια παντάπασιν θεῶν περὶ αὐτῶν τολμῶσι λέγειν. Πῶς γὰρ οὐκ ἄτοπα τὰ περὶ τούτων ὑπ' αὐτῶν λεγόμενα ; Ἀπορούντων γάρ τινων πρὸς αὐτούς, τί δήποτε, εἰ πάντα τὰ γινόμενα ἐξ ἀνάγκης γίνεται, αἱ παρὰ τῶν θεῶν μαντεῖαι μὲν γίγνονται συμβουλαῖς ἐοικυῖαι ὡς δυναμένων δι' ὃ ἤκουσαν καὶ φυλάξασθαί τι καὶ ποιῆσαι τῶν ἀκουσάντων, καὶ δὴ καὶ τὸν τῷ Λαΐῳ δοθέντα χρησμὸν παρεχομένων, δι' οὗ λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Πύθιος περὶ τοῦ μὴ δεῖν παιδοποιεῖσθαι

**« εἰ γὰρ φυτεύσεις παῖδα, ἀποκτενεῖ σ' ὁ φύς
καὶ πᾶς σὸς οἶκος βήσεται δι' αἵματος, »**

2 ποιεῖσθαι V : ἔχειν 𝔊 (?) *habeant* || **4** ὡς V : πῶς 𝔊 *quomodo* || **6** ὃ] ὅτι ci. Orelli || **7** ante τι add. ἄλλο 𝔊 *aliud* μη (sic) V || **8** τινος ego ex 𝔊 *alicujus* : τοῦ θεοῦ codd. glossa suspic. οἱ δὲ S Lond. Orelli : δ' VBHE 𝔊 εἰ δ' H γρ || **9** αὐτῶν ES Lond. Bruns : αὐτοῦ V 𝔊 BH || **10** ταύτῃ ᾗ ego : ταύτην VB ταύτῃ 𝔊 H Lond. || **11** χρώμενοι 𝔊 *utentes* B^2 H Trincavelli : χρώμενος V (ι supra ς) B || **12** πέρι Bruns || **13** ἄτοπα] α in ras. V τὰ s.v. Vs || **16** μαντεῖαι V : μάντεις 𝔊 *divinatores* μὲν V 𝔊 *quidem* : del. B^2 || **17** ὃ] ἃ H || **20** περὶ τοῦ om. H || **21** ὁ φύς VB : ὄφις (sic) 𝔊 *serpens*.

ils répondent, comme le font connaître leurs écrits : le dieu l'a averti ainsi non point en ignorant qu'il serait obéi — car il le savait mieux que personne —, mais parce que, s'il n'avait nullement donné un tel oracle, rien n'aurait pu arriver de l'aventure de Laïus et d'Œdipe. Laïus, en effet, n'aurait point exposé l'enfant qui lui était né, comme il l'a fait, l'enfant n'aurait point été adopté par le bouvier et n'aurait pas été donné en adoption au roi de Corinthe, Polybe, enfin, arrivé à l'âge d'homme et ayant rencontré par hasard sur son chemin Laïus, sans le connaître, et inconnu de celui-ci, il ne l'aurait point tué. Eût-il enfin été élevé à la maison en qualité de fils en restant auprès de lui, il n'aurait pas ignoré ses parents, au point de tuer l'un et d'épouser l'autre. Afin que tout cela fût maintenu et que fût accomplie la tragédie du destin, le dieu présenta à Laïus, par le moyen de son oracle, une représentation, comme s'il était capable de se prémunir contre ce qui lui était annoncé, et lorsqu'il eut engendré un fils après s'être enivré [1], il exposa le bébé qui lui était né ; c'est cette exposition qui fut l'origine d'histoires abominables. Après cela, comment donc qui tient un tel langage pourra-t-il ou bien sauver la divination, qui enseigne des prénotions relatives au culte des dieux [2], ou bien montrer que la divination a une utilité ? La divination paraît bien être la prédiction des futurs, tandis qu'eux, ils font d'Apollon l'auteur de ce qu'il prédit. Ce qui

1. L'ivresse n'excuse pas celui qui n'agit pas par ignorance, mais en ignorant (Aristote, *E.N.* III 2, 1110 b 25-27), ce que ne ferait pas l'animal (Porphyre, *De abst.* III 10).
2. Les prénotions, selon les Stoïciens, sont acquises (Aetius, Plac. II, 11 et I, 6), et la mantique est une science (*SVF* II, 654).

φασίν, ὡς κηρύττει τὰ συγγράμματα, αὐτῷ οὕτως αὐτὸν χρῆσαι ⟨μὴ⟩ ὡς οὐκ εἰδότα ὅτι [μὴ] πεισθήσεται (παντὸς γὰρ μᾶλλον ᾔδει), ἀλλ' ὅτι μηδὲν μὲν αὐτοῦ τοιοῦτον χρήσαντος οὐδὲν ἔμελλεν τῶν κατὰ τὴν περιπέτειαν τὴν περὶ τὸν Λάϊόν τε καὶ τὸν Οἰδίπουν γενομένων γίνεσθαι. Οὔτε γὰρ ἂν ἐξέθηκεν ὁ Λάϊος τὸν γενόμενον αὐτῷ παῖδα, ὡς ἐξέθηκεν, οὔτ' ἀναιρεθεὶς ὁ παῖς ὑπὸ τοῦ βουκόλου καὶ δοθεὶς πρὸς εἰσποίησιν τῷ Κορινθίῳ Πολύβῳ, ἀνδρωθεὶς καὶ περιτυχὼν τῷ Λαΐῳ κατὰ τὴν ὁδὸν ἀγνοῶν τε καὶ ἀγνοούμενος ἀπέκτεινεν αὐτόν. Οὐ γὰρ ἄν ποτε ὡς υἱὸς ἔνδον παρ' αὐτῷ τρεφόμενος ἠγνόησε τοὺς γονεῖς, ὡς τὸν μὲν αὐτῶν ἀποκτεῖναι, τὴν δὲ ἀγαγέσθαι πρὸς γάμον. Ὅπως οὖν πάντα ταῦτα σωθῇ καὶ πληρωθῇ τὸ τῆς εἱμαρμένης δρᾶμα, φαντασίαν ὁ θεὸς διὰ τοῦ χρησμοῦ τῷ Λαΐῳ παρέσχεν ὡς δυναμένῳ φυλάξασθαι τὰ λεγόμενα, καὶ ἐπεὶ μεθυσθεὶς ἐπαιδοποιήσατο, ἐξέθηκεν τὸ γενόμενον παιδίον ὡς διαφθερῶν, ἥτις ἔκθεσις αἰτία τῶν ἀνοσίων μύθων ἐγένετο. Εἶτα τίς ταῦτα λέγων πως ἢ σώζει μαντικήν, ἢ περὶ θεῶν εὐσεβείας διδάσκει προλήψεις, ἢ χρήσιμόν τι δείκνυσιν ἔχουσαν τὴν μαντικήν ; Ἡ μὲν γὰρ μαντικὴ δοκεῖ τῶν μελλόντων προαγόρευσις εἶναι, οἱ δὲ τὸν Ἀπόλλω ποιητὴν ὧν προαγορεύει ποιοῦσιν.

2 ante φασίν add. οὗ Bruns κηρύττει B^2 : κηρύττειν V 𝔊 BH αὐτῷ 𝔊 *ipsi* H : αὐτῶν V (ubi sup. ν vid. ι) B Trincavelli ‖ **2** χρῆσαι VB : χρῆναι ut vid. 𝔊 *oportere* μὴ hic scripsi cum Lond. ὡς οὐκ V 𝔊 H οὐχ ὡς B^2 μὴ seclusi παντὸς V 𝔊 *omni* B πάντως Vδ H ‖ **3** ᾔδει Vδ B : ἠδι V ἤδει H ΛΗΔΟΡΙΑ (sic) 𝔊 ἀλλ' ὅτι 𝔊 *sed quia* B : ἀλλ'οτι (sic) V ἄλλό τι H ‖ **4** τῶν B^2 : τῷ VBH ‖ **6** ἂν ἐξέθηκεν B^2 H : ἀνέθηκεν V ἀνεξέθηκε Vδ ἀνέθηκεν vid. 𝔊 *reposuit* ‖ γενόμενον αὐτῷ om. H ‖ **8-9** ante ἀνδρωθεὶς vid. add. καὶ 𝔊 *et* καὶ *add.* s.v. Vδ ‖ **11** αὐτῷ ego : αὐτὸν codd. αὐτῶν Schwartz ‖ **12** τὴν δὲ om. 𝔊 ταῦτα πάντα transp. BH ‖ **17** διαφθερων (sic) Vδ διαφερων (sic) V *moriturum* 𝔊 διαφέρον ES ‖ **18** τίς 𝔊 *quis* B^2 : τις V πως ego ex 𝔊 *aliqualiter* : πῶς V B^2 ‖ **19** alt. ἢ V (puncto notatum) *quae* 𝔊 : ἢ B^2 εὐσεβείας V BH : εὐσεβεῖς ES προλήψεις Vδ BH : πρόληψις V 𝔊 *praesumptio* ‖ **22** ὧν V : om. 𝔊 ὃν B ὃ V 𝔊 B : εἰ B^2.

en effet ne se serait pas produit de cette façon si le dieu n'avait point rendu un oracle de cette forme — et c'est pourquoi il a rendu son oracle de telle sorte que les événements se produisissent dans ces conditions mêmes —, comment ne serait-ce pas là l'œuvre de l'auteur de l'oracle, mais non pas simple annonce des futurs ? Mais si , en outre, il convient que les dieux aient un privilège sur tous les devins en ce sens qu'ils contribuent aussi à la naissance des futurs, il est raisonnable qu'ils coopèrent à quelque bien (et c'est justement cela en effet que les poètes passent leur temps à vanter quand ils parlent des dieux, en disant qu'ils sont les dispensateurs des biens) ; mais d'après les affirmations de ces philosophes, pour ce qui est du bien, le Pythien n'est d'aucune aide pour Laïus, bien au contraire il fait tous ses efforts et met tout en œuvre pour que sa maison n'échappe à rien de ce qu'il y a de plus abominable et impie.

Qui donc, à entendre ces propos, ne dirait que la négation de la providence professée par Épicure est plus respectueuses[1] du divin qu'une providence ainsi conçue ? Et puis, comment concilier l'une avec l'autre, d'une part la thèse qui fait du destin un dieu qui utilise les êtres et les événements du monde pour le salut de ce même monde et de l'ordre qui s'y manifeste, et d'autre part la thèse qui soutient, en même temps, à propos de ce même destin, des énormités telles qu'il se sert, pour les actions les plus abominables, en raison de l'intérêt qu'il y prend, de l'aide du Pythien lui-même ? Diront-ils en effet en vue du salut de quoi le destin a utilisé le meurtre d'un père par son fils, l'incestueux mariage d'une mère avec son fils, et la naissance d'enfants d'un frère

1. Velleius oppose, avec plus de faveur encore, Épicure aux Stoïciens ; Cicéron, *Nat. deor.* I 16, 43.

Ὃ γὰρ οὐκ ἂν οὕτως ἐγένετο μὴ τοῦτον τὸν τρόπον χρήσαντος τοῦ θεοῦ (καὶ διὰ τοῦτο οὕτως ἔχρησεν ὅπως γένηται τὰ ἐπ' αὐτοῖς γενόμενα) πῶς οὐκ ἔργα τοῦ χρήσαντος, ἀλλ' οὐ μήνυσις τῶν ἐσομένων ; Ἀλλ' εἰ καὶ δεῖ πλέον τι τῶν ἄλλων μάντεων ἔχειν τοὺς θεούς, ὡς καὶ συμπράσσειν τοῖς ἐσομένοις πρὸς τὸ γίνεσθαι ⟨ἀγαθόν τι αὐτοὺς⟩ συγεργεῖν ⟨εὔλογον⟩ (καὶ γὰρ οἱ ποιηταὶ τοῦτό γε περὶ θεῶν ὑμνοῦντες διατελοῦσιν, ὅτι ἄρα εἰσὶ δωρητῆρες ἐάων) · κατὰ δὲ τὰ ὑπὸ τούτων λεγόμενα εἰς ἀγαθὸν μὲν οὐδὲν ὁ Πύθιος τῷ Λαΐῳ συντελεῖ, ἀγωνίζεται δὲ καὶ πάντα πράττει πρὸς τὸ μηδὲν τῶν ἀνοσιωτάτων τε καὶ ἀσεβεστάτων παρελθεῖν τὸν οἶκον αὐτοῦ.

Ὧν ἀκούσας τίς οὐκ ἂν εὐσεβεστέραν εἴποι τὴν λεγομένην ὑπὸ τῶν περὶ Ἐπίκουρον ἀπρονοησίαν τῆς τοιαύτης προνοίας ; Πῶς δὲ συνῳδὰ ἀλλήλοις τὸ ὁμοῦ μὲν θεὸν λέγειν τὴν εἱμαρμένην καὶ χρῆσθαι τοῖς οὖσίν τε καὶ γινομένοις ἐν τῷ κόσμῳ ἐπὶ σωτηρίᾳ αὐτοῦ τε τοῦ κόσμου καὶ τῆς τῶν ἐν αὐτῷ τάξεως, ὁμοῦ δὲ τοιαῦτα περὶ αὐτῆς λέγειν ὡς παραλαμβάνειν πρὸς τὰς πράξεις τὰς ἀνοσιωτάτας διὰ τὴν περὶ αὐτὰ σπουδὴν καὶ τὸν Πύθιον συνεργόν ; Ἐπὶ τίνων γὰρ σωτηρίᾳ ἐροῦσι χρῆσθαι τὴν εἱμαρμένην πατρὸς ὑπὸ παιδὸς ἀναιρέσει καὶ γάμῳ μητρὸς καὶ παιδὸς ἀνοσίῳ καὶ γενέσει παίδων ἀδελφῷ καὶ πατρί ; Τί τῆς τῶν ἐν κόσμῳ διοικήσεως ἐκ τούτων ἔχειν εὔλογον τὴν σωτηρίαν, ὡς καὶ τὸν Ἀπόλλω φοβεῖσθαι μή τι

4 ἀλλ' οὐ edd. : ἄλλου (sic) V ἄλλου 𝔊 *alterius* ἀλλὰ ES om. K ‖ **6-7** ἀγαθόν τι αὐτοὺς συνεργεῖν εὔλογον ego ex Donini (qui scripsit τὸ ἀγαθὸν) : συνεργούμενον VBH συνεργοῦντας 𝔊 *cooperantes* quod etiam ci. Casp. Orelli τοῖς ἀγαθοῖς αὐτοὺς δεῖ συγεργεῖν s. v. B² ‖ **8** ἄρα edd. : ἄρα V *forte* (sic) 𝔊 ‖ **9** δωρητῆρες] δωτῆρες B² ἐάων] ΕСΜΩΝ ut vid. 𝔊 ‖ **10** συντελεῖ Cas. : συντέλει VBH συνεργεῖ H γρ ‖ **15** δὲ codd. 𝔊 *autem* : γὰρ Lond. σύνωδα (sic) V ‖ **18** post δὲ add. καὶ 𝔊 *et* ‖ **23** ἀδελφῷ 𝔊 *fratri* B² H : ἀδελφῶν V (supra ν add. ι V⁸) B ‖ **24** τῆς τῶν ci. Bruns : τῶν V *eorum quae* 𝔊 τῆς V⁸ B τούτων B² H γρ ES : τούτῳ V 𝔊 BH τοῦτο K.

et père ? En quoi est-il raisonnable de croire que ces événements contribuent à la sauvegarde de l'ordre du monde au point qu'Apollon lui-même ait dû craindre que l'un d'eux reste inaccompli ? Eussent-ils été des obstacles, au cas où ils ne se fussent pas produits, à l'établissement des humains dans des villes et selon des lois, ou à la conservation des éléments du monde, ou à la révolution ordonnée et éternelle des êtres divins, ou à l'un de ces principes dont est composé le monde et qui le gouvernent rationnellement ? Il est évident que s'ils apprennent une autre légende d'un auteur tragique dont c'est le métier d'écrire de telles fictions (par exemple une femme qui, par jalousie, cherche à nuire aux enfants d'une autre et tue ses propres enfants, ou bien un Thyeste, infortuné vieillard, qui mange la chair de ses propres enfants parce qu'un Atrée, son frère, lui a servi un tel plat), ils sont convaincus que les faits légendaires ainsi rapportés se sont réellement produits, et ils y voient une justification du destin et de la providence, comme s'ils s'appliquaient à détruire ce qu'ils veulent démontrer par leurs preuves mêmes. Certes, il eût été de beaucoup préférable et plus avisé de renoncer aux principes fondamentaux en raison de l'absurdité de leurs conséquences, plutôt que de consentir aux conséquences aussi absurdes de ces principes. Mais eux donnent aisément crédit aux histoires les plus absurdes, et même, qu'il y ait là des faits conformes à la raison, ils n'hésitent point à en donner des justifications.

32. Mais assez sur ces questions — il suffit en effet d'avoir montré dans chaque cas l'absurdité de cette doctrine — ; d'ailleurs je crois avoir suffisamment fait ressortir comment on peut dire qu'il est au pouvoir du sage d'être sage, bien qu'il ne soit plus capable de ne pas l'être ; car, ce n'est pas maintenant, alors

παρέλθῃ τούτων ἄπρακτον ; Πότερον ἐμπόδια μὴ γινόμενα τῇ τῶν ἀνθρώπων κατὰ πόλεις τε καὶ νόμους οἰκήσει, ἢ τῇ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου σωτηρίᾳ, ἢ τῇ τῶν θείων εὐτάκτῳ τε καὶ ἀϊδίῳ περιφορᾷ ἤ τινι τῶν ἐξ ὧν τὸν κόσμον συνεστάναι τε καὶ διοικεῖσθαι κατὰ λόγον συμβέβηκεν ; Δῆλον δ' ὅτι, κἂν ἄλλον τινὰ μῦθον πάλιν ἀκούσωσιν παρά τινος τῶν τραγῳδοποιῶν, οἷς ἔργον τὰ τοιαῦτα πλάσματα, ἢ γυναῖκά τινα διὰ ζηλοτυπίαν ἐπιβουλεύσασαν μὲν ἀλλοτρίοις τέκνοις, ἀποκτείνασαν δὲ τὰ ἑαυτῆς, ἢ Θυέστην τινὰ δυστυχῆ γέροντα τῶν σαρκῶν τῶν παίδων αὐτοῦ ἐσθίοντα Ἀτρέως τινὸς ἀδελφοῦ τοιαύτην παραθέντος αὐτῷ τράπεζαν, πιστεύουσί τε τοῖς μύθοις ὡς γεγονόσι καὶ τὴν εἱμαρμένην τε καὶ πρόνοιαν δι' αὐτῶν κατασκευάζουσιν, ὥσπερ ἔργον ποιούμενοι ἃ βούλονται κατασκευάζειν δι' αὐτῶν τῶν κατασκευῶν ἀναιρεῖν. Καίτοι μακρῷ βέλτιον ἦν καὶ εὐγνωμονέστερον ἀναιρεῖν τὰς ὑποθέσεις διὰ τὴν τῶν ἑπομένων αὐταῖς ἀτοπίαν, ἢ τοῖς οὕτως ἀτόποις διὰ τὰς ὑποθέσεις παρίστασθαι. Οἱ δὲ καὶ πιστεύουσιν τοῖς ἀτοπωτάτοις ῥᾳδίως καὶ τοῦ κατὰ λόγον αὐτὰ γενέσθαι αἰτίας τινὰς λέγειν οὐκ ὀκνοῦσιν.

32. Ἀλλὰ τῶν μὲν τοιούτων ἅλις (ἱκανὸν γὰρ ἐφ' ἑκάστου τὸ ἐνδείξασθαι τὴν τῆς δόξης ἀτοπίαν), ἱκανῶς δ' οἶμαι δεδηλῶσθαι πῶς λέγεται τὸ ἐπὶ τῷ φρονίμῳ εἶναι τὸ φρονεῖν καίτοι μὴ δυναμένῳ μὴ φρονεῖν · οὐ γὰρ ὅτι νῦν, ὅτε ἐστὶ

1 ἐμπόδια] ἐμποδιεῖ H mg ES || 2 νομοὺς Lond. Orelli || 8 post πλάσματα vid. add. πλάσσειν 𝔊 *fingere* || ζηλωτυπίαν (sic) V || 10 θυέστην] *sacrificantem* (sic) 𝔊 || 11 αὑτοῦ V 𝔊 *suorum* ἀτρέως] *atroce* (sic) 𝔊 || 12 τε Vδ 𝔊 *-que* B² : δε (sic) V δὲ B || 16 ἀναιρεῖν] ἀν s.v. Vδ ante ἦν add. ἂν Bruns || 18 ἢ 𝔊 *quam* Lond Bruns : ου (υ s.v. Vδ) V οὐ BH || 24-25 τὸ φρονεῖν καίτοι] δφ in ras. V ρονεῖν καίτοι V mg || 25 μὴ δυναμένῳ μὴ Bruns : μὴ δυναμένων τὸ VBH δυναμένου τὸ μὴ B² μὴ δυναμένῳ τὸ οὐ Lond. ἐν μηδενὶ ὂν τὸ φρονεῖν φύσει H γρ μηδενὶ ὂν φύσει τὸ φρονεῖν E ὅτι del. B² ὅτέ (sic) H mg.

qu'il est sage, qu'il est en son pouvoir d'être tel (car alors il serait aussi bien maître de n'être pas actuellement sage), mais avant de devenir tel il avait aussi bien la liberté de devenir que de ne pas devenir tel ; pour la raison que nous avons dite antérieurement, il a travaillé lui-même à devenir tel. Quant aux dieux il n'était pas en eux liberté d'être tels [1] — ce qui était aussi le cas dans les difficultés qu'ils soulèvent —, puisqu'en fait il appartient à leur nature d'être de tel caractère, et rien de ce qui appartient à la nature d'un être n'est en son pouvoir. C'est pourquoi en effet les bonnes qualités des dieux leur valent dignité et béatitude, et possèdent quelque caractère supérieur aux bonnes qualités dignes de louange, du fait que leur nature est absolument incapable de recevoir celle-ci. Mais nous, on nous loue d'avoir acquis les vertus parce que, notre nature étant susceptible de recevoir aussi le pire, nous n'avons pas craint de viser au meilleur, alors que les défauts paraissent acquis sans sueur et sans efforts, tandis que la vertu l'est avec peines, avec efforts et beaucoup de sueur. Cependant le sage également a, relativement à chacun de ses actes, la liberté de ne pas le faire, s'il est vrai que, même en ces cas, certains actes soient accomplis à l'égard des contingents qui peuvent aussi être autrement. Car le Pythien n'enlève pas la liberté de le consulter [2] ou non, ni Asclépios de se préserver de la maladie [3]. En tout cas, presque tous les humains ont recours à lui, là où il est le plus visible,

1. « Tels qu'ils sont » (cf. p. 51, n. 1). La phronèsis est en effet vertu humaine (p. 74, 15).
2. Sur le sens de χρῆσθαι au moyen, cf. G. Rédard ; *Recherches sur χρή* ... Paris, 1957, p. 14-16.
3. Προΐστασθαι, au sens absolu : « se protéger ».

φρόνιμος, ἐπ' αὐτῷ τὸ εἶναι τοιούτῳ (ἦν γὰρ ἂν καὶ τοῦ νῦν μὴ φρονεῖν κύριος), ἀλλ' ὅτι πρὸ τοῦ τοιοῦτος γενέσθαι εἶχεν ὥσπερ τοῦ γενέσθαι οὕτως δὲ καὶ τοῦ μὴ γενέσθαι τοιοῦτος τὴν ἐξουσίαν δι' ἣν προειρήκαμεν αἰτίαν πρὸς τὸ γενέσθαι τοιοῦτος συνήργησεν αὑτῷ. Ἐπὶ δὲ τῶν θεῶν οὐκέτ' ἂν ⟨εἴη ἐπ' αὐτοῖς⟩ τὸ εἶναι τοιούτοις (ὅπερ ἦν καὶ αὐτὸ ἐν τοῖς ὑπ' αὐτῶν ἀπορουμένοις), ὅτι γάρ ἐστιν αὐτῶν ἐν τῇ φύσει τοιοῦτον, οὐδὲν δὲ τῶν οὕτως ὑπαρχόντων ἐπ' αὐτῷ. Διὰ τοῦτο γὰρ τὰ μὲν ἐκείνων ἀγαθὰ τίμιά τε καὶ μακαριστά, μεῖζόν τι τῶν ἐπαινετῶν ἀγαθῶν ἔχοντα, ὅτι τὴν ἀρχὴν ἡ φύσις αὐτῶν ἀνεπίδεκτός ἐστιν, ἡμεῖς δὲ ἐπὶ τῇ κτήσει τῶν ἀρετῶν ἐπαινούμεθα ὅτι τῆς φύσεως ἡμῶν ἐπιδεκτικῆς οὔσης καὶ τοῦ χείρονος, οὐκ ὠκνήσαμεν πρὸς τὰ βελτίω, καὶ τῶν μὲν χειρόνων ἀνιδρωτὶ καὶ χωρὶς καμάτων περιγίνεσθαι δοκούντων, τῆς δὲ ἀρετῆς μετὰ πόνων τε καὶ μετὰ καμάτων καὶ πολλῶν ἱδρώτων. Ἔχει μέντοι καὶ ὁ φρόνιμος ἐπὶ τῶν καθέκαστα πράξεων τοῦ καὶ μὴ πράττειν αὐτὰς τὴν ἐξουσίαν, εἴγε κἀκείνοις πράξεις τινὲς γίνοιντο περὶ τὰ ἐνδεχόμενα καὶ ἄλλως ἔχειν. Οὐ γὰρ ἀφῄρηται τὴν ἐξουσίαν οὔτε ὁ Πύθιος τοῦ αὐτῷ χρῆσθαί τε καὶ μή, οὔτε ὁ Ἀσκληπιὸς τοῦ προΐστασθαι. Πάντες γοῦν σχεδὸν ἄνθρωποι καταφεύγουσιν ἐπ' αὐτόν, ἔνθα ἂν ἐπιφανέστατος ᾖ, πεπιστευκότες

3 post ὥσπερ add. δε (sic) V δὲ HB γὰρ Hγρ om. 𝔊 del. B^2 || **4** ante δι 'ἣν add. καὶ 𝔊 Lond. || **5** αὑτῷ 𝔊 *sibi ipsi* Bruns : αὐτῷ V || **6** οὐκέτ' ἂν V 𝔊 BH : οὐκ ἔστ' ἂν ES οὐκ εἴη ἂν Bruns εἴη ἐπ' αὐτοῖς add. Hackforth || **8** ante τοιοῦτον add. τὸ H Bruns || **9** ἐπ' om. H γὰρ τοῦτο transp. H || **11** post ἐστιν add. τῶν ἐναντίων B^2 mg || **13** post οὔσης add. τοῦ βελτίονος 𝔊 *melioris* || **14** ἀνιδρωτὶ καὶ om. 𝔊 || **18** εἴγε 𝔊 *siquidem* : εἴτε V B^2 εἴποτε V^{δ} BH || **21** τοῦ αὐτῷ ego : τοῦ τῷ αὐτῷ V BH τούτῳ αὐτῷ ES τοῦ 𝔊 || χρῆσθαι τε καὶ V^{δ} 𝔊 *et respondendi et* BH : χρήσεται καὶ V χρῆσαι τε καὶ Schwartz Bruns || **22** προΐστασθαι codd. : παρίστασθαι ci. Orelli ed. Bruns || **23** αὐτὸν VH : αὐτῶν 𝔊 *ipsorum*.

convaincus qu'ils sont que c'est à ceux qui cherchent avec ferveur à l'avoir pour médecin plus qu'à ceux qui ne font pas d'efforts qu'il se donne.

33. Dire que sont à tenir pour sots ceux qui ne croient pas que parce qu'on conserve l'activité tendancielle des animaux on conserve dès lors aussi notre liberté, parce que tout ce qui se produit par tendance est au pouvoir de ceux qui sont mus par cette tendance, et pour cela, demander s'il n'y aurait quelque action en notre pouvoir, puis ayant admis cela, demander ensuite de surcroît s'il ne semble pas que, entre les actions, les unes sont selon la tendance, et les autres non selon la tendance, ce qu'ayant admis, ajouter en outre que, des actions qui ne sont pas selon la tendance, il n'y en a aucune qui soit en notre pouvoir, cela aussi étant accordé, admettre en outre que tout ce qui se produit selon la tendance est au pouvoir de ceux qui agissent de cette manière, puisque cela ne se trouve chez aucun de ceux qui agissent d'une autre manière, et pour cela dire que, d'après eux, est aussi conservé le libre pouvoir défini comme possibilité d'agir ou de ne pas agir et que par conséquent, les actions ainsi faites appartiennent à la catégorie des actes accomplis par tendance, comment ne serait-ce pas le fait de gens qui ignorent complètement ce contre quoi ils construisent leurs raisonnements ?

Si, en effet, on a admis qu'il existe un *libre pouvoir* chez ceux qui agissent par tendance, ce n'est point pour la raison que déjà tout acte fait par tendance serait en notre pouvoir. Car celles-là seules des actions faites selon la tendance possèdent le libre pouvoir qui sont effectuées selon une tendance rationnelle. Or, est rationnelle la tendance qui se manifeste dans

ὅτι τοῖς σπουδάζουσιν αὐτὸν ἔχειν ἰατρὸν μᾶλλον τῶν οὐ σπουδαζόντων ἐπιδίδωσιν αὐτόν.

33. Τὸ δὲ λέγειν ⟨λήρους⟩ ἡγεῖσθαι τοὺς οὐχ ἡγουμένους ἐν τῷ σώζεσθαι τὴν καθ' ὁρμὴν τῶν ζῴων ἐνέργειαν ἤδη σώζεσθαι καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν τῷ πᾶν τὸ καθ' ὁρμὴν γινόμενον ἐπὶ τοῖς ὁρμῶσιν εἶναι, καὶ διὰ τοῦτο ἐρωτᾶν εἰ μὴ ἐνέργημά τι [τὸ] ἐφ' ἡμῖν ἐστι, καὶ λαβόντας ἐπὶ τούτῳ πάλιν ἐρωτᾶν, εἰ μὴ τῶν ἐνεργημάτων τὰ μὲν εἶναι δοκεῖ καθ' ὁρμήν, τὰ δ' οὐ καθ' ὁρμήν, ὃ λαβόντας πάλιν προστιθέναι τούτῳ τὸ μὴ τῶν ἐνεργημάτων μέν, μὴ καθ' ὁρμὴν δὲ εἶναι τι ἐφ' ἡμῖν, οὗ καὶ αὐτοῦ συγχωρουμένου ἐπὶ τούτοις λαμβάνειν τὸ πᾶν τὸ καθ' ὁρμὴν γινόμενον ἐπὶ τοῖς οὕτως ἐνεργοῦσιν εἶναι, ἐπειδὴ ἐν μηδενὶ τῶν ἄλλως ἐνεργουμένων ἐστί, καὶ διὰ τοῦτο λέγειν σώζεσθαι κατ' αὐτοὺς καὶ τὸ τοιοῦτον ἐφ' ἡμῖν ὃ δυνατὸν ὑφ' ἡμῶν γενέσθαι τε καὶ μή, εἶναι δὴ καὶ τὰ οὕτως γινόμενα ἐν τοῖς καθ' ὁρμὴν γινομένοις, [ἐστι] πῶς οὐ παντάπασιν ἀγνοούντων ταῦτα πρὸς ἃ ποιοῦνται τοὺς λόγους ;

Οὐ γὰρ εἰ ἐν τοῖς καθ' ὁρμὴν ἐνεργουμένοις τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναι συγκεχώρηται, διὰ τοῦ λόγου ἤδη πᾶν τὸ καθ' ὁρμὴν ἐνεργούμενον ἐφ' ἡμῖν. Ταῦτα γὰρ μόνα τῶν καθ' ὁρμὴν γινομένων τὸ ἐφ' ἡμῖν ἔχει ὅσα κατὰ λογικὴν ὁρμὴν ἐνεργεῖται. Λογικὴ δ' ἐστὶν ὁρμὴ ἐν

2 οὐ V^{δ} 𝔊 *non* B ὡς V ἐπιδιδόασιν vid. 𝔊 *concedunt* αὑτὸν V 𝔊 *ipsum* BH : αὐτὸν Bruns || **3** λήρους addidi : om. codd. omnes 𝔊 *itaque* (= δή ?) ἡγεῖσθαι V : om. 𝔊 varia coni. vid. adnot. ad loc. forsan ἐψεῦσθαι Hackforth πλανᾶσθαι B^2 τοὺς ·οὐχ· ἡγουμένους (sic) V τοὺς ωχληγουμενους ut vid. 𝔊 || **4** ἐνέργειαν τῶν ζῴων transp. H || **5** post τῷ praebet μὴ V BH : om. 𝔊 del. Bruns || **6** post τοῖς add. οὕτως 𝔊 *sic* || **7** τὸ seclusi om. 𝔊 || **8** μὴ τῶν Heine Bruns : μήτε τῶν VBH μηδὲν τῶν B^2 || **11** τι del. B^2 οὗ καὶ αὐτοῦ B^2 (καὶ per compend.) : δῦκ αὐτοῦ (sic) V οὐκ αὐτοῦ 𝔊 *non...ipso* H || **17** ἐστι secl. Bruns || **18** πῶς οὐ V^{δ} B : πῶς οὖν V πως οὖν H *quidem* (= μὲν οὖν ?) 𝔊 ἀγνοούντων V : -οῦντες B ταυτα (sic) V || **24** ante ὁρμὴ add. ἡ Bruns forsan recte.

les êtres capables de délibération et de choix, c'est-à-dire la tendance proprement humaine, quand elle se produit à ces conditions. Chez les autres animaux en effet, les actions selon la tendance ne se présentent pas de la même manière parce que chez eux, il n'y a pas liberté de ne pas faire l'acte inspiré par la tendance. C'est pourquoi dans les actions qui procèdent de la tendance, il y a libre pouvoir, ce qui, certes, ne signifie point que toute action qui se produit selon la tendance relève du libre pouvoir.

34. Comment ne serait-ce pas le fait de gens qui ignorent leurs propres actions que de faire emploi de la réalité même des faits, réalité qu'ils nient dans leur doctrine, pour établir la doctrine qui nie cette réalité ? En effet, ayant admis que chaque réalité naturelle est ce qu'elle est en vertu du destin, comme s'il y avait identité entre ce qui est par nature et ce qui est en vertu du destin, ils ajoutent ceci : « C'est donc en vertu du destin que sentiront les animaux et qu'ils manifesteront leurs tendances ; de ces animaux, les uns ne feront qu'agir, les autres accompliront des actions raisonnables ; parmi ceux-ci les uns commettront des fautes, les autres agiront correctement. Ces actions, en effet, appartiennent aux animaux par nature, mais puisqu'il y a des fautes et des actions correctes, et que les natures ainsi caractérisées et leurs propriétés ne sont pas méconnues, on admet aussi louanges et blâmes, châtiments et récompenses ; tout cela en effet se trouve faire partie d'une organisation et d'un ordre ».

Cependant tout cela ne s'organise plus de la même manière pour ceux qui ramènent la nature et les événements conformes à la nature au destin et à la nécessité. C'est bien en effet conformément à leur

τοῖς βουλευτικοῖς τε καὶ προαιρετικοῖς γινομένη, τουτέστιν ἡ τῶν ἀνθρώπων ὅταν ἐπὶ τούτοις γίνηται. Τῶν γὰρ ἄλλων ζῴων αἱ καθ' ὁρμὴν ἐνέργειαι οὐ τοιαῦται, ὅτι μηκέτ' ἐν ἐκείνοις ἐξουσία τοῦ καὶ μὴ ποιῆσαι τὸ καθ' ὁρμὴν ἐνεργούμενον. Διὸ ἐν ταῖς καθ' ὁρμὴν ἐνεργείαις τὸ ἐφ' ἡμῖν, οὐ μὴν διὰ τοῦτο πᾶσα καθ' ὁρμὴν ἐνέργεια γινομένη τὸ ἐφ' ἡμῖν ἔχει.

34. Πῶς δ' οὐκ ἀγνοούντων τὰ ὑφ' αὐτῶν γινόμενα τὸ τῇ ἀληθείᾳ τῶν γινομένων ἣν ἀναιροῦσιν διὰ τοῦ δόγματος, αὐτῇ προσκεχρῆσθαι πρὸς κατασκευὴν τοῦ ἀναιροῦντος αὐτὴν δόγματος ;

Λαβόντες γὰρ τὸ ἕκαστον τῶν συνεστώτων φύσει καθ' εἱμαρμένην εἶναι τοιοῦτον ὁποῖόν ἐστι, ὡς ταὐτοῦ ὄντος τοῦ τε φύσει καὶ τοῦ καθ' εἱμαρμένην, προστιθέασιν τὸ 'οὐκοῦν κατὰ τὴν εἱμαρμένην καὶ αἰσθήσεται τὰ ζῷα καὶ ὁρμήσει, καὶ τὰ μὲν τῶν ζῴων ἐνεργήσει μόνον τὰ δὲ πράξει τὰ λογικά, καὶ τὰ μὲν ἁμαρτήσεται τὰ δὲ κατορθώσει. Ταῦτα γὰρ τούτοις κατὰ φύσιν μέν, ὄντων δὲ καὶ ἁμαρτημάτων καὶ κατορθωμάτων, καὶ τῶν τοιούτων φύσεων καὶ ποιοτήτων μὴ ἀγνοουμένων, ⟨μένουσι⟩ καὶ ἔπαινοι καὶ ψόγοι καὶ κολάσεις καὶ τιμαί. Ταῦτα γὰρ οὕτως ἔχει ἀκολουθίας τε καὶ τάξεως'.

Οὐ μὴν ἀκολουθεῖ ταῦτα ἔτι τοῦτον γίνεσθαι τὸν τρόπον τοῖς τὴν φύσιν τε καὶ τὰ γινόμενα κατὰ φύσιν εἰς τὴν εἱμαρμένην τε καὶ τὴν ἀνάγκην μεταφέρουσιν. Κατὰ φύσιν μὲν

3 οὐ] αἱ Trincavelli[2] || **4** του (sic) V || **8** οὐχ] υ in ras V || **10** αὐτῇ Vδ H : αὐτὴν VB del. B[2] om. 𝔊 post αὐτῇ secl. πρὸς τὸ Bruns om. 𝔊 Lond. del. B[2] : ·πρὸς τὸ· (sic) V πρὸς τὸ HES || προσκεχρῆσθαι ci. Hackforth : κεχρῆσθαι codd. χρῆσθαι ci. dubitante Bruns || **13** ὡς ταὐτοῦ 𝔊 *tanquam eodem* : ως' αυτοῦ (sic) V ὥστ'αὐτοῦ H || **18** γὰρ VBH : δὲ 𝔊 *autem* || **20** μένουσι ci. Arnim sed post ἔπαινοι || **21** ἔπαινοι καὶ 𝔊 B : ἐπαινουμενου (sic) V 𝔊 ἔπαινοι Vδ ἔπαινοι μὲν H || τιμαὶ καὶ κολάσεις transp. H γὰρ VB : γε 𝔊 *quidem* || **23** ἔτι ταῦτα transp. B || **25** ανάγκην (sic) V.

nature que, pour les animaux capables d'agir raisonnablement, découle la possibilité de commettre des fautes et d'agir correctement, parce qu'aucune de ces modalités d'action ne leur est imposée nécessairement, voilà ce qui est vrai et ce qui a lieu réellement, mais non pas certes pour ceux qui professent que tout ce que nous faisons c'est nécessairement que nous le faisons, ajoutant qu'entre ceux qui agissent raisonnablement, les uns agissent correctement, les autres commettent des fautes. Et c'est nécessairement que nous faisons tout, selon ceux pour qui il est impossible, ces circonstances-là étant données, que nous n'agissions pas ; or, nécessairement, ces circonstances en vertu desquelles nous agissons seront toujours données. On ne dit point, en effet, que celui qui fait quoi que ce soit qui lui plaise agisse correctement, mais pas davantage ne commet une faute celui qui fait quoi que ce soit de vil, mais c'est seulement si quelqu'un est libre de faire quoi que ce soit de pire et choisit de faire le meilleur, que nous disons que celui-là a agi correctement. Cependant celui qui fait exactement les mêmes choses par hasard, nous ne disons plus qu'il agit correctement, parce que le jugement relatif à la correction de l'action n'est pas porté d'après la considération des seules actions, mais davantage et d'abord en fonction de la disposition et de l'aptitude qui sont à l'origine de l'action. On peut dire la même chose des fautes.

Ceux dont la liberté d'agir autrement qu'ils agissent est ôtée du fait des circonstances, ceux-là ne contribuent en rien à cela même qui s'impose à eux pour les faire agir : comment dès lors pourrait-on dire d'eux qu'ils commettent une faute ou qu'ils agissent correctement ? Car à l'égard d'une telle disposition de laquelle, étant données certaines circonstances, une tendance poussant à agir dans tel sens naît, celui-là n'est point libre, pas plus qu'à l'égard de ces mêmes

γὰρ τοῖς πρακτικοῖς τε καὶ λογικοῖς ζῴοις ἕπεται ἁμαρτάνειν καὶ κατορθοῦν δύνασθαι τῷ μηδέτερον αὐτῶν ποιεῖν κατηναγκασμένως, καὶ τοῦτ' ἀληθές ἐστι καὶ ⟨κατὰ⟩ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, οὐ μὴν τοῖς πάντα ἃ ποιοῦμεν ἐξ ἀνάγκης ἡμᾶς ποιεῖν λέγουσιν· ἔπειτα τοὺς μὲν κατορθοῦν τῶν λογικῶς ἐνεργούντων, τοὺς δ' ἁμαρτάνειν. Ἐξ ἀνάγκης δὲ πάντα ποιοῦμεν καθ' οὓς ἀδύνατον μὲν τῶνδέ τινων περιεστώτων μὴ πράσσειν ἡμᾶς, τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης ἡμᾶς ἀεὶ περιστήσεται ταῦτα δι' ἃ πράσσομεν. Οὐ γὰρ τὸν ὁπωσοῦν χαρίεν ⟨τι⟩ ποιοῦντα κατορθοῦν τις λέγει, ἀλλ' οὐδ' ἁμαρτάνειν τὸν ὁπωσοῦν φαῦλόν τι πράττοντα, ἀλλ' εἰ ὁπωσοῦν ἐν ἐξουσίᾳ τις ὢν τῶν χειρόνων αἱρεῖται καὶ πράσσει τὰ βελτίω τοῦτον λέγομεν κατορθοῦν. Τὸν γοῦν τὰ αὐτὰ ταῦτα ἀπὸ τύχης ποιήσαντα οὐκέτι λέγομεν κατορθοῦν ὡς τοῦ κατορθοῦν τὴν κρίσιν οὐκ ἀπὸ τῶν πραττομένων ἔχοντος μόνον, ἀλλὰ πολὺ πρότερον ἀπὸ τῆς ἕξεώς τε καὶ δυνάμεως ἀφ' ἧς πράσσεται. Καὶ ὁ αὐτὸς λόγος ἐπὶ τῶν ἁμαρτημάτων.

Ὧν δὲ ἡ ἐξουσία τοῦ πράττειν ἄλλα τινὰ παρ' ἃ πράττουσιν ὑπὸ τῶν περιεστώτων ἀφῄρηται, οὐδὲν αὐτοῖς συντελοῦσιν εἰς τὸ ταῦτα αὐτοῖς περιεστάναι δι' ἃ πράττουσιν· πῶς ἂν ἔτι τούτους τις ἢ ἁμαρτάνειν ἢ κατορθοῦν λέγοι ; Οὔτε γὰρ τῆς τοιαύτης ἕξεως, ἀφ' ἧς τῶνδέ τινων περιεστώτων περὶ τὸ τάδε τινὰ πράττειν ὁρμὴ γίνεται, αὐτός ἐστιν ἐν ἐξουσίᾳ οὔτε τοῦ τὰ περιεστῶτα τοιαῦτα εἶναι.

1 ἕπεται ego ex 𝔊 *consequitur* : τὸ καὶ VBH ‖ **4** κατὰ 𝔊 *secundum* : om. codd. ‖ μὴν τοῖς V : μέντοι γε ES μέντοι γε τοῖς Trincavelli^2 ‖ **6** ante τῶν add. καὶ 𝔊 *et* ‖ **8** τινων om. 𝔊 ‖ **10** τι addidi ex 𝔊 *aliquod* : om. codd. ‖ **11** ἁμαρτάνειν τὸν V (add. ν per comp. cum puncto V^1) 𝔊 B H ‖ **12** εἰ s.v. Vδ B^2 : om. H τίς VH ‖ **13** τὰ βελτίω Vδ 𝔊 *meliora* B^2 H : ἢ τὰ βελτίων (ῆ et ν punctis notatis) V ‖ **15** του (sic) V ‖ **18** των (sic) V ‖ **19** ὧν 𝔊 *quorum* H : ἡμῶν (sic) V ἡμῶν B εἰ γὰρ B^2 δὲ del. B^2 ‖ **19-20** πράττουσιν V 𝔊 B : πράττομεν B^2 ‖ **20** αὐτοῖς 𝔊 *ipsis* B : αὐτοὶς (sic) V αὐτοὶ Bruns ‖ **21** ταῦτα 𝔊 *haec* ci. Diels : τὰ VBH om. ES ante περιεστάναι add. περιεστάμενα B^2 ‖ **23** τῶνδέ] τοιῶνδε 𝔊 *talibus*.

circonstances. C'est bien pourquoi on ne songe pas à attribuer aux animaux dépourvus de raison ces qualifications. Quiconque donc est poussé à agir par une constitution donnée et certaines circonstances n'est en rien maître qu'il n'en soit pas ainsi, dès lors on ne peut pas dire qu'il a commis une faute ou qu'il a agi correctement en agissant comme il l'a fait. Mais, puisque louanges et blâmes, châtiments et récompenses sont relatifs, les uns aux fautes, les autres aux actions correctes, comme eux-mêmes en conviennent, il est évident que, si l'on nie l'existence de celles-ci, on supprime aussi ceux-là. Quant au bien agir, au sujet des dieux, on ne le saurait dire au sens propre, mais bien en lui donnant le sens qu'ils sont les auteurs des biens, si du moins c'est chez des êtres qui agissent correctement qu'on trouve aussi la possibilité de commettre des fautes ; or, l'être divin n'est pas capable de fautes. Voilà donc pourquoi nous ne louons pas les dieux, parce qu'ils sont au-dessus des louanges et des actions correctes auxquelles s'adressent les éloges.

35. Cependant n'ommettons pas ce fameux raisonnement par lequel ils ont confiance qu'ils montreront qu'il y a quelque chose de valide dans ce qui a été exposé plus haut. Voici ce qu'ils disent : « S'il n'y avait pas ce destin, il n'y aurait pas de fatalité ; s'il n'y avait pas de fatalité, il n'y aurait pas de destinée ; s'il n'y avait pas de destinée, il n'y aurait pas de justice distributive ; s'il n'y avait pas de justice distributive, il n'y aurait pas de loi ; s'il n'y avait pas de loi, il n'y aurait pas de droite raison commandant d'une part ce qu'il faut faire, interdisant d'autre part ce qu'il ne faut pas faire. Or, en fait, les fautes sont interdites et les actions correctes sont commandées. Si donc il n'y avait pas ce destin, il n'y aurait pas non plus de fautes ni d'actions cor-

Διὰ τοῦτο γὰρ τῶν ἀλόγων ζῴων οὐδὲν τούτων κατηγορεῖται. Ἀγόμενος δὴ ἐπὶ τὸ πράττειν ὑπό τε ἕξεως καὶ περιστάσεών τινων μηδὲ ὧν κύριος αὐτὸς τοῦ μὴ τοῦτον ἔχειν τὸν τρόπον, οὐδ' ἂν ἁμαρτάνειν ἔτι ἢ κατορθοῦν ἐπὶ τοῖς οὕτως πραττομένοις λέγοιτο. Ἐπεὶ δὲ οἵ τε ἔπαινοι καὶ ψόγοι, κολάσεις τε καὶ τιμαὶ ἐπὶ τοῖς ἁμαρτήμασίν τε καὶ κατορθώμασιν, ὡς καὶ αὐτοὶ λέγουσιν, δῆλον ὡς ἀναιρουμένων τούτων ἀναιροῖτ' ἂν κἀκείνων ἕκαστον. Τὸ δὲ κατορθοῦν ἐπὶ τῶν θεῶν οὐ κυρίως ἂν λέγοιτο, ἀλλ' ὡς ἴσον τῷ τὰ ἀγαθὰ ποιεῖν, εἴ γε ἐν οἷς μὲν τὸ κατορθοῦν, ἐν τούτοις καὶ τὸ ἁμαρτάνειν, ἀνεπίδεκτον δὲ ἁμαρτημάτων τὸ θεῖον. Διὰ τοῦτο γὰρ οὐδὲ ἐπαινοῦμεν τοὺς θεούς, ὅτι κρείττους εἰσὶν ἢ κατ' ἐπαίνους καὶ τὰ ἐφ' οἷς οἱ ἔπαινοι κατορθώματα.

35. Μηδὲ ἐκεῖνον δὲ παραλίπωμεν τὸν λόγον ᾧ θαρροῦσιν ὡς δεικνύναι δυναμένου τῶν προκειμένων τι. Λέγουσιν γὰρ 'οὐ γὰρ ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι δὲ πεπρωμένη, ⟨οὐδὲ ἔστι μὲν πεπρωμένη⟩, οὐκ ἔστι δὲ αἶσα, οὐδὲ ἔστι μὲν αἶσα, οὐκ ἔστι δὲ νέμεσις, οὐδὲ ἔστι μὲν νέμεσις, οὐκ ἔστι δὲ νόμος, οὐδ' ἔστι μὲν νόμος, οὐδ' ἔστιν δὲ λόγος ὀρθὸς προστακτικὸς μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον. Ἀλλὰ ἀπαγορεύεται μὲν τὰ ἁμαρτανόμενα, προστάττεται δὲ τὰ κατορθώματα. Οὐκ ἄρα ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι δὲ ἁμαρ-

2 δὴ om. 𝔊 ‖ **3** μηδὲ ὧν ci. Donini ex 𝔊 *et non est* : μηδενὸς VBH ‖ **5** οἵ τε V$^{\delta}$ 𝔊 οὔτε V ‖ **6** ante κολάσεις add. καὶ H τιμαὶ] τι s.v. V ‖ **11** post ἁμαρτάνειν praebet ·ἐν τούτοις· (sic) V quod om. 𝔊 BH ‖ **13** ἢ V$^{\delta}$ B^{2} H 𝔊 : οὐ VB ‖ **15** μηδὲ] μ add. s.v. V$^{\delta}$ παραλίπωμεν VB : -λεί- EK ‖ **17** οὐκ ἔστι δὲ VB : οὐδὲ ἔστι V$^{\delta}$ mg 𝔊 BH οὐκ ἔστι ES ‖ **18** οὐδὲ ἔστι μὲν πεπρωμένη add. B^{2} : om. codd. ‖ **19** οὐκ VB : οὐδ' 𝔊 *neque* μὲν add. s.v. Vδ 𝔊 B^{2} : om. VBH ‖ **20** pr. δὲ V$^{\delta}$ B^{2} : μὲν V 𝔊 B om. HES μὲν V$^{\delta}$ B^{2} : δὲ V 𝔊 BH om. ES οὐδ' ἔστιν δὲ V : οὐδ' ἔστι 𝔊 ES οὐδ 'ἔστι μὲν V$^{\delta}$ BH οὐκ ἔστι δὲ B^{2} ‖ **23** δὲ] τε 𝔊 *et* (?).

rectes. Mais s'il y a des fautes et des actions correctes, il y a vertus et vices, et s'il y a ceux-ci, il y a du bon et du mauvais. Or le bon est louable, le mauvais est blâmable. Si donc il n'y avait pas ce destin, il n'y aurait ni louable ni blâmable. Mais les actions louables, méritent récompense tandis que les actions blâmables méritent châtiment. S'il n'y avait pas ce destin, il n'y aurait ni récompense ni châtiment ; or la récompense est une marque d'estime du mérite, le châtiment est une correction. Mais si cela est, ce qui a été dit, subsistent aussi, toutes choses se produisant selon le destin, bonnes actions et fautes, récompenses et châtiments, marques d'estime du mérite, louanges et blâmes ».

36. Tout cela, si c'est poussés par quelques causes circonstancielles qu'ils sont contraints de le dire, il est juste qu'il leur soit pardonné ; et dans ce cas nous n'avons pas à nous occuper de ce qui est professé par eux sous l'emprise de la nécessité, pas plus qu'eux n'ont à s'occuper de ceux qui professent des doctrines différentes — car, pour l'une et l'autre des doctrines et pour chacun de ceux qui ont exprimé une opinion, il y a une cause : la force des circonstances — ; il ne faut pas non plus accuser ceux qui soutiennent ces thèses de n'avoir en rien contribué à ce qu'ils professent de cette façon, si du moins ni des circonstances ni de la disposition dans laquelle il leur arrive d'être placés par ces circonstances la cause ne se trouve en eux-mêmes.

Mais, si nous avons liberté de dire quelque chose de moins bien ou quelque chose de mieux, qui donc n'admirerait pas l'arrangement de leur argumentation, parce qu'il est plein d'enflure et à partir d'idées admises

τήματα καὶ κατορθώματα. Ἀλλ' εἰ ἔστιν ἁμαρτήματα καὶ κατορθώματα, ἔστιν ἀρετὴ καὶ κακία, εἰ δὲ ταῦτα, ἔστι καλὸν καὶ αἰσχρόν. Ἀλλὰ τὸ μὲν καλὸν ἐπαινετόν, τὸ δὲ αἰσχρὸν ψεκτόν. Οὐκ ἄρα ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι δὲ ἐπαινετὸν καὶ ψεκτόν. Ἀλλὰ τὰ μὲν ἐπαινετὰ τιμῆς ἄξια, τὰ δὲ ψεκτὰ κολάσεως. Οὐκ ἄρα ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι δὲ τιμὴ καὶ κόλασις, ἀλλ' ἔστιν μὲν τιμὴ γέρως ἀξίωσις, ἡ δὲ κόλασις ἐπανόρθωσις. Οὐκ ἄρα ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι ⟨δὲ⟩ γέρως ἀξίωσις καὶ ἐπανόρθωσις. Εἰ δὲ ταῦτα ἅπερ εἴρηται, μένει καὶ πάντων γινομένων καθ' εἱμαρμένην κατορθώματά τε καὶ ἁμαρτήματα καὶ τιμαὶ καὶ κολάσεις καὶ γέρως ἀξιώσεις καὶ ἔπαινοι καὶ ψόγοι'.

36. Ἀλλὰ ταῦτά γε εἰ μὲν ὑπό τινων αἰτίων περιεστώτων αὐτοῖς οὕτως ἀναγκάζονται λέγειν, συγγινώσκειν αὐτοῖς ἄξιον, καὶ οὐδὲν δεῖ οὔθ' ἡμᾶς περὶ τῶν ὑπ' ἐκείνων κατ' ἀνάγκην λεγομένων πολυπραγμονεῖν, οὔτε ἐκείνους περὶ τῶν οὐχ ὁμοίως αὐτοῖς λεγόντων (ἑκάστοις γὰρ τῶν λεγομένων τε καὶ δοξαζόντων τινὰ ⟨αἰτία⟩ ἡ τῶν περιεστώτων δύναμις), καὶ οὐδὲν δεῖ τοὺς λέγοντας αἰτιᾶσθαι οὐδὲν εἰς τὸ οὕτως λέγειν συντελοῦντας, εἴ γε μήτε τῶν περιεστώτων μήτε τῆς ἕξεως καθ' ἣν ὑπὸ τῶν περιεστώτων οὕτως αὐτοῖς κινεῖσθαι συμβέβηκεν τὴν αἰτίαν ἔχουσιν ἐν αὑτοῖς.

Εἰ δὲ ἐξουσίαν ἔχομεν καὶ χεῖρόν τι καὶ βέλτιον εἰπεῖν, τίς οὐκ ἂν αὐτῶν θαυμάσαι τὴν σύνθεσιν τοῦ λόγου ὡς ἂν περιττὴν καὶ ἐξ ὁμολογουμένων καὶ ἐναργῶν

10 δὲ add. B² S : om. V 𝔊 BH εἰ V 𝔊 : οὐ Vδ H ‖ **11** post ταῦτα add. οὐκ B² ἅπερ εἴρηται ES Hackforth : ἀπείρηται V ἀφήρηται Lond. μένει καὶ Arnim : μὲν εἶναι codd. 𝔊 μὴ εἶναι B² ‖ **19** αἰτία 𝔊 *causa* Lond. : om. codd. praeter B² qui add. post δύναμις (20) ‖ **24** ἐν V⁸ 𝔊 B² : om. VBHKES αὑτοῖς V B² : αὐτοῖς 𝔊 *se ipsis* αὐτὴν (sic) B **27** ἂν περιττὴν ego ex 𝔊 *utique superfluam* : ἀπέριττον VBH περίττην (sic) ci. Orelli.

et évidentes ? Ils n'ont donc tiré aucun profit de leur long travail concernant les syllogismes. Ainsi, après avoir admis que le destin se sert de tout ce qui existe et de tout ce qui se produit fatalement en vue de l'actualisation sans obstacle de ses effets de la façon dont chacun existe et selon la nature qui lui appartient : d'une pierre comme d'une pierre, d'une plante comme d'une plante, d'un animal comme d'un animal (si c'est comme d'un animal, aussi comme d'un être doué de tendance) par le fait de poser que le destin se sert de l'animal en tant qu'animal et en même temps en tant qu'être doué de tendance, et parce que les actes qui se produisent d'eux-mêmes par les animaux se produisent selon la tendance des animaux, bien que ces actes découlent aussi des causes, quelles qu'elles soient, de ces circonstances nécessaires qui sont alors les leurs, pensant qu'en gardant l'agir des animaux selon la tendance, ils gardent également, dans un univers où tout se produit fatalement, l'idée que la liberté est une réalité, bref tous les raisonnements qu'ils mettent en forme, et en particulier celui que je viens de rapporter, il me semble qu'ils ne sont persuadés de leur vérité qu'autant que, en raison de la longueur et de la multiplicité des mots, et de leur obscur arrangement, ils pensent qu'ils tromperont leurs auditeurs.

Voyons donc ce qui est dit par là, négligeant, quant à nous, pour le moment la plupart des noms donnés, sans tenir compte de la Fatalité, et la Destinée, de la Justice distributive, mots dont ils se servent avec les significations qu'il leur plaît, examinons les autres termes. Il vaut la peine, en effet, d'avoir remarqué la nécessité de cette relation : « S'il n'y a pas de destin, il n'y a pas de loi ». Si, en effet, les événements fatals découlent des causes nécessaires qui font pression sur eux, et s'il est impossible à celui qui

συνάγουσαν ; Μηδὲν ὤνηντο ἄρα τῆς περὶ τοὺς συλλογισμοὺς ἀσχολίας μακρᾶς. Θέμενοι γὰρ τὸ τὴν εἱμαρμένην χρῆσθαι πᾶσιν τοῖς γεγονόσι τε καὶ γινομένοις καθ' εἱμαρμένην πρὸς τὴν ἀκώλυτον τῶν ὑπ' αὐτῆς γινομένων ἐνέργειαν οὕτως ὡς γέγονεν ἕκαστον αὐτῶν καὶ φύσεως ἔχει, λίθῳ μὲν ὡς λίθῳ, φυτῷ δὲ ὡς φυτῷ, ζῴῳ δὲ ὡς ζῴῳ, εἰ δὲ ὡς ζῴῳ, καὶ ⟨ὡς⟩ ὁρμητικῷ, ἐν τῷ τιθέναι τὸ χρῆσθαι αὐτὴν τῷ ζῴῳ ὡς ζῴῳ τε καὶ ὁρμητικῷ καὶ γίνεσθαι τὰ ὑφ' αὐτῶν διὰ τῶν ζῴων γινόμενα κατὰ τὴν τῶν ζῴων ὁρμήν, ἑπομένων καὶ τούτων τοῖς ἐξ ἀνάγκης περιεστῶσιν αὐτὰ τότε αἰτίοις ἅτινα ἂν ᾖ, ἡγούμενοι διὰ τοῦ τὸ καθ' ὁρμὴν ἐνεργεῖν τὰ ζῷα τηρεῖν ἐν τῷ ἅπαντα γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναί τι τηρεῖν, τούς τε ἄλλους οὓς ἐρωτῶσιν λόγους καὶ δὴ καὶ τὸν προειρημένον ἐμοὶ δοκεῖ ὡς οὐκ ἀληθεῖ πιστεύοντες τοσοῦτον αὐτῷ ὅσον διὰ μῆκός τε καὶ πλῆθος ὀνομάτων καὶ ἀσαφῆ σύνθεσιν παράξειν ἡγούμενοι τοὺς ἀκούοντας.

Ἴδωμεν δὲ τὸ λεγόμενον ἡμεῖς δι' αὐτοῦ τὰ πολλὰ τῶν κειμένων ὀνομάτων παραιτησάμενοι τὸ νῦν, τὴν δὲ πεπρωμένην καὶ τὴν αἶσαν καὶ τὴν νέμεσιν ὑφελόντες, οἷς ὀνόμασιν ἐφ' ὧν αὐτοῖς δοκεῖ σημαινομένων χρῶνται, ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐξετάσωμεν. Ἄξιον γὰρ μαθεῖν τὴν ἀνάγκην τῆς ἀκολουθίας τῆς 'οὐ γὰρ ἔστι μὲν τοιαύτη ἡ εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι δὲ νόμος'. Εἰ γὰρ τὰ μὲν γινόμενα καθ' εἱμαρμένην ἕπεται τοῖς ἐξ ἀνάγκης αὐτὰ περιεστῶσιν

1 μηδὲν ego : τὸ μὴ δεῖν codd. ἢ τὸ μηδὲν Arnim ‖ ὤνηντο ci. Arnim : ὧν ἦν τὸ V ὧν ἦν τοι (sic) B^2 ‖ **7** ὡς add. Bruns ὁρμητικῷ $V^δ$ B^2 : ὁρμητικὴ VB ‖ **10** τοῖς ego ex 𝔊 : τῶν V ‖ **11** περιεστῶσιν ego ex 𝔊 : περιεστώτων V αἰτίοις 𝔊 B : αἰτίοις V ubi supra οις scripsit ων V^1 αἰτίων H ᾖ addidi : om. codd. et 𝔊 πράττῃ ci. Heine τοῦ τὸ V : τοῦτο 𝔊 *hoc* HKES ‖ **13** καὶ τὸ Trincavelli forsan 𝔊 : τὸ καὶ VBH ‖ **14** οὓς B : ·οὓς· V οὖν Lond. secl. Bruns om. 𝔊 H ‖ τὸν V ν supra ο suscr. V^1 ‖ **17** παράξειν] παρέξειν E ταράξειν Lond. ‖ **18** δι' αὐτοῦ (αὐ s.v.) V : διὰ τοῦ BH del. B^2 ΛΟΥΤΟΥ (sic) 𝔊 ‖ **23** alt. τῆς om. ES ταύτης ci. Cas. ‖ **24** δὲ B^2 : γὰρ V 𝔊 H.

agit par tendance d'échapper à ces causes, la cause qui vient de lui-même étant absolument liée à ces dernières causes, de même qu'il est impossible à la pierre qu'on laisse tomber de haut de ne pas être portée vers le bas, ou à la sphère le long d'une pente de ne pas rouler si on l'abandonne sur cette pente, quelle sera dès lors l'utilité des lois ? De même en effet que la pierre ne pourra jamais être retenue d'être portée vers le bas par qui lui dirait qu'il ne le faut pas, parce que telle est sa nature et qu'en outre les causes extérieures se trouvent contribuer à ce mouvement, de même aussi aucun d'entre nous ne saurait être persuadé par un raisonnement ou par une loi qui prétendrait qu'il est bon d'agir autrement, à l'encontre de la nécessité des circonstances. En effet, nous n'avons rien à gagner à tenir compte des prescriptions des lois si nous dépendons de causes antécédentes déterminantes dont la tendance doit subir la contrainte nécessairement. De cette façon serait réduite à néant l'utilité qu'on tire des lois, si du moins les lois sont impératives de ce qu'il convient de faire et prohibitives de ce qu'il ne faut pas faire, mais en réalité il ne découle pas de la prescription des lois que nous agissions selon la tendance quand les causes circonstancielles nous meuvent et nous portent nécessairement à quelques autres actions.

Puis donc que, grâce à ce destin ainsi conçu, est réduite à néant l'utilité qui résulte des lois, les lois aussi seraient supprimées. Quelle est donc l'utilité des lois si, par le destin, nous est ôtée la liberté de leur obéir ? En conséquence, de l'existence d'un tel destin ne se conclut point l'existence de la loi. Destin et loi sont en effet des contraires, s'il est vrai que la loi commande les actions qu'il faut faire et ne pas faire, comme si les actions pouvaient obéir à la loi qui ordonne — c'est aussi pourquoi elle punit comme coupables d'une faute ceux qui ne lui obéissent pas,

αἰτίοις καὶ οὐχ οἷόν τε τὸν καθ' ὁρμὴν ἐνεργοῦντα μὴ ἀκολουθεῖν τούτοις τοῖς αἰτίοις τὴν αἰτίαν τὴν ἐξ αὐτοῦ πάντως ἐκείνοις συναπτόν, ὡς οὐδὲ τὸν ἀπὸ ὕψους ἀφεθέντα λίθον μὴ κάτω φέρεσθαι ἢ τὴν σφαῖραν κατὰ τοῦ πρανοῦς μὴ κυλίεσθαι ἀφεθεῖσαν κατ' αὐτοῦ, τίς ἔτι χρεία νόμων ; Ὡς γὰρ ὁ λίθος οὐκ ἂν ὑπὸ τοῦ λέγοντος μὴ δεῖν κάτω φέρεσθαι κωλυθείη ποτ' ἂν τῷ αὐτός τε τὴν φύσιν εἶναι τοιοῦτος τά τε ἔξωθεν ἔχειν αἴτια συνεργὰ πρὸς τοῦτο, οὕτως οὐδὲ ἡμῶν τις πεισθείη ποτ' ἂν λόγῳ ἢ νόμῳ ἄλλως ἀξιοῦντι πράττειν παρὰ τὴν τῶν περιεστώτων ἀνάγκην. Οὐ γὰρ πλέον τι ἡμῖν ἐκ τοῦ συνιέναι τῶν προστασσομένων ὑπὸ τῶν νόμων ἔχουσιν προκαταβεβλημένας αἰτίας αἷς περιεστώσαις ἀκολουθεῖν τὴν ὁρμὴν ἀνάγκη. Οὕτως δὲ ἀναιροῖτ' ἂν τὸ ἐκ τῶν νόμων χρήσιμον, εἴ γε οἱ μὲν νόμοι προστακτικοὶ μέν εἰσι τῶν ποιητέων, ἀπαγορευτικοὶ δὲ τῶν οὐ ποιητέων, οὐχ ἕπεται δὲ τῇ τῶν νόμων προστάξει τὰ καθ' ὁρμὴν ἡμᾶς ἐνεργεῖν, ὅταν τὰ περιεστῶτα αἴτια ἐξ ἀνάγκης ἡμᾶς ἐπ' ἄλλα τινὰ κινῇ τε καὶ φέρῃ.

Ἀναιρουμένου δὲ διὰ τὴν τοιαύτην εἱμαρμένην τοῦ ἀπὸ τῶν νόμων χρησίμου, ἀναιροῖντ' ἂν καὶ νόμοι. Τί γὰρ ὄφελος νόμων οἷς πείθεσθαι τὴν ἐξουσίαν ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης ἀφῃρήμεθα ; Οὐκ ἄρα τῷ τοιαύτην εἶναι τὴν εἱμαρμένην ἕπεται τὸ νόμον εἶναι. Ἐναντία γὰρ εἱμαρμένη τε καὶ νόμος, εἴ γε ὁ μὲν νόμος προστακτικός ἐστι τῶν πρακτέων τε καὶ μή, ὡς τῶν πραττομένων δυναμένων αὐτῷ πείθεσθαι κελεύοντι (διὸ καὶ τοὺς μὴ πειθομένους ὡς ἁμαρτάνοντας

3 συναπτόν ego : συνάπτον VBH συνάπτοντα B^{2} Bruns *copulans* 𝔊 ὡς H : ὡς τε (sic) V ὥσπερ B^{2} *ita ut* 𝔊 || **4** ἀφεθέντα 𝔊 *demissum* ci. Gercke : ἀφέντα V || **9** οὕτως οὐδὲ V^{δ} 𝔊 *sic neque* : ουτος ηδὲ (sic) V || ποτ' ἂν om. 𝔊 post λόγῳ add. τις V τὶς (sic) H || **10** ἄλλως om. H || **11** post ἡμῖν add. ἔσται B^{2} || **17** προστάξει] προστάξεσι 𝔊 (?)*praecepta* τὰ] τὸ B^{pc} H Bruns || **18** τὰ s.v. V || **18-19** ἐπ' ἄλλα τινὰ] ἐπ' ἄλλ' ἅτινα H^{2} || **21** ἀναιροῖντ' (alt. ν s.v.) V 𝔊 : ἀναιροῖτ' KS || **26** πραττομένων] πραττόντων HES αὐτῷ V^{δ} 𝔊 : αὐτῶν V.

tandis qu'elle récompense ceux qui lui obéissent en tant qu'ils ont agi correctement —, tandis que le destin[1] dit que tous les événements se produisent nécessairement et par des causes immuables, par suite, d'événements qui se produisent par des causes immuables, on ne peut dire qu'ils sont des fautes ou des actions correctes. Car si on disait que la loi se trouve aussi dans les causes qui sont rendues nécessaires et antécédentes par le destin, il serait évident alors qu'aussi pour ceux qui accomplissent par tendance les actes conformes à la loi sous la poussée de causes circonstancielles, la loi serait nécessitante, tandis qu'elle ne pèserait point sur ceux qui accomplissent des actes qui ne se conforment pas à la loi. Ceux auxquels on pourrait faire ce reproche de ne pas agir selon les lois, il est tout à fait évident qu'on ne les saurait blâmer. Comment en effet mériteraient-ils le blâme ? C'est que la formule[2] « dans les causes circonstancielles nécessitantes auxquelles il est impossible qu'échappe la tendance » n'enferme pas une cause venant des lois, car elle est empêchée par une quelconque nécessité et par le destin. Mais dans ce cas il n'y aurait plus de loi ayant des gens qui lui obéiraient, si du moins il faut encore appeler obéir que d'être entraîné par la nécessité, et des gens qui ne lui obéiraient pas, que quelque nécessité empêcherait d'obéir. En sorte que serait beaucoup plus exacte, comme raisonnement, la formule suivante : « S'il y a un tel destin, il n'y a pas de loi ». Or, si la loi est supprimée, et avec elle les fautes et les actions correctes, seraient supprimés aussi, comme eux l'admettaient également comme conséquence conforme à la

1. C'est la « doctrine » du destin qui est ici personnifiée.
2. Le texte a donné lieu à diverses corrections. On a tenté de maintenir la leçon des mss pour le début.

ζημιοῖ, τιμῶν τοὺς πειθομένους ὡς κατορθοῦντας), ἡ δὲ εἱμαρμένη πάντα τὰ γινόμενα ἀναγκαίως τε καὶ δι' ὁμοίας αἰτίας φησὶ γίνεσθαι, τῶν δὲ δι' ὁμοίας γινομένων αἰτίας οὐχ οἷόν τε τὰ μὲν ἁμαρτήματα λέγειν, τὰ δὲ κατορθώματα. Εἰ γὰρ λέγοι τις καὶ τὸν νόμον ἐν τοῖς ἀναγκαίοις τε καὶ προκαταβεβλημένοις ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης αἰτίοις εἶναι, δῆλον ὡς καὶ τοῖς πράσσουσιν καθ' ὁρμὴν τὰ κατ' αὐτὸν ἐν τοῖς περιεστῶσιν αἰτίοις καὶ αὐτὸς ἔσται κατηναγκασμένος, οὐ περιστήσεται δὲ τοῖς πράττουσιν τὰ μὴ κατ' αὐτόν. Οἱ δὲ ταύτην τοῦ μὴ πράσσειν τὰ κατὰ τοὺς νόμους ἔχοντες τὴν αἰτίαν πρόδηλον ὡς οὐκ ἂν ψέγοιντο. Πῶς γὰρ ἄξιοι ; Τὸ γοῦν ἐν τοῖς περιεστῶσιν κατ' ἀνάγκην αἰτίοις οἷς μὴ ἕπεσθαι τὴν ὁρμὴν οὐχ οἷόν τε, οὐκ ἦν ἐκ τῶν νόμων αἰτία, κατ' ἀνάγκην τινὰ καὶ εἱμαρμένην παρεῖναι κεκωλυμένη. Ἀλλὰ οὕτως γε οὐδ' ἂν νόμος ἔτι εἴη ἔχων καὶ πειθομένους αὐτῷ, εἴ γε χρὴ τούτῳ πείθεσθαι λέγειν ἐξ ἀνάγκης ἑπομένους, καὶ τοὺς μὴ πειθομένους ὑπὸ ἀνάγκης τινὸς πείθεσθαι κεκωλυμένους. Ὥστε πολὺ ἂν ἀληθέστερον εἴη συνημμένον τὸ 'εἰ ἔστι τοιαύτη εἱμαρμένη, οὐκ ἔστι νόμος'. Ἀναιρουμένου δὲ νόμου καὶ σὺν αὐτῷ ἁμαρτήματός τε καὶ κατορθώματος, ἀναιροῖτ' ἄν, ὡς καὶ αὐτοὶ διὰ τῆς ἀκολουθίας ἐλάμβα-

3 τῶν... γινομένων 𝔊 Lond. : τῷ... γινομένῳ VBH || **7** καὶ om. 𝔊 πράσσουσιν Vδ 𝔊 B : προσουσιν (sic) V || **7-8** κατ' αὐτὸν Lond. Bruns : καθ' αὑτοῖς VB κατ' αὐτοὺς 𝔊 *secundum ipsos* B² H || **8-9** κατηναγκασμένος 𝔊 *coactus* H : κατηναγμένως (sic) V supra ω scr. o V¹ κατηναγμένος (sic) B κατηναγκασμένως KES || **10** κατ' αὐτόν Lond. Bruns : κατ' αὐτοὺς V 𝔊 BH || **12** τὸ γοῦν codd. : ὅτι γοῦν Lond τότε γοῦν ci. Bruns ψόγου εἰ ci. Hackforth || **15** κεκωλυμένη Lond. edd. : κεκωλυμένην V 𝔊 κεκωλυμένης ES -οις E²S² || **16** καὶ Ηγρ S² : καίπερ V om. 𝔊 ante πειθομένους add. τοὺς Hackforth πειθομένους Ηγρ S² : θεμένους V 𝔊 *ponentes* περιθεμένους H αὐτῷ Bruns : αὐτῶν VB αὐτὸν *ipsam* 𝔊 B² αὐτῷ H τούτῳ H Bruns : τοῦτο (sic) V qui supra o scripsit ω om. 𝔊 πείθεσθαι VH : πειθομένους (?) 𝔊 *obedientes* || **19** συνημμένον ego ex 𝔊 (= *consequens*) : συν·ειλ·ημμένον (sic) V συνειλημμένον B.

raison, vertu et vice, et la possibilité qu'il y ait chez l'homme du mal et du bien, du louable et du blâmable, et ce qui peut mériter récompense ou châtiment.

Il ne reste donc rien de ce qui a été établi par l'argumentation construite avec tant de métier, et la conséquence en sera, pour eux, si on la prend par la fin [1], celle qu'ils prétendent découler pour ceux qui s'efforcent de supprimer la liberté, comme si eux-mêmes conservaient indiscutablement celle-ci, en prenant les devants pour accuser les autres de ces erreurs, afin de ne pas paraître avoir choisi le même parti pour eux-mêmes qui pensent y échapper. « Si, en effet, il n'y a ni récompenses ni châtiments, il n'y a plus ni louanges ni blâmes ; si ces derniers n'existent pas, il n'y a plus ni actions correctes ni fautes ; si celles-ci n'existent pas, il n'y a plus ni vertu ni vice ; et si ces derniers n'existent pas, disent-ils, il n'y a pas même de dieux ». Mais, certes, la première proposition « il n'y a ni récompenses ni châtiments » est déduite du principe que tout se produit par le destin, comme on l'a montré ; et par conséquent la dernière, qui est absurde et impossible, doit donc être rejetée, à savoir que tout se produit par le destin, duquel cela découlait.

37. Voyons aussi, outre celle-là, une argumentation proposée pour voir si elle ne comporte pas les mêmes nécessités. Voici ce qu'on nous dit : « Si toutes choses n'étaient pas selon le destin, l'organisation du monde ne serait pas sans obstacle et sans entraves. Or, sans cela, il n'y aurait pas de monde ; s'il n'y avait pas de monde, il n'y aurait pas de dieux. Mais s'il y a des

1. Tout le paragraphe est difficile. On a corrigé au minimum en essayant de restituer la critique dont Alexandre nous indique la méthode.

νον τῆς κατὰ τὸν λόγον, ἀρετή τε καὶ κακία καὶ τὸ εἶναι τι ἐν ἀνθρώποις αἰσχρόν τε καὶ καλὸν καὶ ἐπαινετόν τε καὶ ψεκτὸν καὶ τιμῆς τε καὶ κολάσεως ἄξιον.

Οὐδὲν ἄρα μένει τοῦ ὑπὸ τοῦ μετὰ τοσαύτης τέχνης ἠρωτημένου λόγου κατεσκευασμένου, ἀκολουθήσει δὲ αὐτοῖς ἀρξαμένοις κάτωθεν ἀκολουθία ἣν ἕπεσθαι λέγουσιν τοῖς ἀναιρεῖν πειρωμένοις τὸ ἐφ' ἡμῖν [εἶναι] ὡς αὐτοὶ τηροῦντες ὁμολογουμένως αὐτὸ διὰ τοῦ προλαβόντας ἄλλοις ἐπιφέρειν αὐτὰ [τὸ] μὴ δοκεῖν ἑλέσθαι ⟨ταὐτὸ⟩ καὶ τοῖς διαφεύγειν ἡγουμένοις. Εἰ γὰρ μή εἰσι τιμαὶ μηδὲ κολάσεις, οὐδὲ ἔπαινοι οὐδὲ ψόγοι, εἰ δὲ μὴ ταῦτα, οὐδὲ κατορθώματά τε καὶ ἁμαρτήματα, εἰ δὲ μὴ ταῦτα, οὐδὲ ἀρετὴ καὶ κακία, εἰ δὲ μὴ ταῦτα, φασίν, ὅτι μηδὲ θεοί. Ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον, τὸ μὴ εἶναι μήτε τιμὰς μήτε κολάσεις, ἕπεται τῷ πάντα γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην, ὡς δέδεικται. Τὸ τελευταῖον ἄρα, ὃ ἄτοπον καὶ ἀδύνατον, ἀναιρετέον, τὸ πάντα γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην ᾧ τοῦτ' εἵπετο.

37. Ἴδωμεν δὲ καὶ ἐπὶ τούτῳ λόγον ἠρωτημένον, εἰ μὴ τὰς ὁμοίας ἀνάγκας ἔχει. Λέγει δὲ οὕτως · Οὐ πάντα μὲν ἔστι καθ' εἱμαρμένην, οὐκ ἔστι δὲ ἀκώλυτος καὶ ἀπαρεμπόδιστος ἡ τοῦ κόσμου διοίκησις. Οὐδὲ ἔστι μὲν τοῦτο, οὐκ ἔστι δὲ κόσμος, οὐδὲ ἔστι μὲν κόσμος, οὐκ εἰσὶν

1 alt. καὶ s.v. V || **5** κατεσκευασμένου B Bruns : κατα- V ante hoc verbum add. καὶ B² S mg δὲ 𝔊 : τε VH || **6** ἀρξαμένοις *incipientibus* B² : ἀρξαμένων VBH || **7** εἶναι seclusi : om. 𝔊 ante εἶναι quod servat add. τι Arnim ὡς V² 𝔊 *velut* : πως (sic) V πῶς BH || **8** post τοῦ add. τὸ Arnim προλαβόντας V : προλαβόντος KES προλαβόντες Hackforth πρώτου λαβόντας ci. Arnim || **9** τὸ VBH seclusi : τῷ Hγρ E Lond το (sic corr. in τω) S ἑλέσθαι conjici : ἔχεσθαι V 𝔊 *habere* ἕπεσθαι Hγρ KES ταὐτὸ addidi : τὸ codd. om. 𝔊 del Hγρ || **14** τὸ μὴ 𝔊 *scilicet non* B² HE : μὴ τὸ VB τὸ μηδὲ S || **16** ante τὸ add. καὶ B² || **16-17** ἀναιρετέον] ἀναιρεῖται HES ἀναιρετέον ἄρα B² || **18** post καὶ add. τὸν Bruns || **19** οὕτως Vδ 𝔊 H : οὗτος VES 'fortasse recte' Bruns (app.) || **21** ἔστι s.v. V μὲν τοῦτο 𝔊 *quidem hoc* BH : μεν ·τοῦτο· (sic) V.

dieux, les dieux sont bons ; dans ce cas la vertu existe ; mais si la vertu existe, la sagesse existe ; et dans ce cas existe la science de ce qu'il faut faire et de ce qu'il ne faut pas faire. Mais ce qu'il faut faire, ce sont les actions correctes et ce qu'il ne faut pas faire ce sont les fautes. Si donc tout ne se produit pas selon le destin, il n'y a ni actions correctes, ni fautes. Mais les actions correctes sont des biens tandis que les fautes sont des maux ; et les biens doivent être loués tandis que les maux doivent être blâmés. Si donc tout ne se produit pas selon le destin, il n'y a ni actes louables, ni actes blâmables. Mais s'il y a louanges et récompenses ? Les actes que nous louons, nous les récompensons, tandis que ceux que nous blâmons, nous les punissons. Celui qui récompense honore, celui qui punit corrige. Si donc tout ne se produisait pas selon le destin, on ne pourrait ni honorer, ni corriger ».

Or, ce raisonnement aussi, venu de la même école [1], il est évident qu'il pourrait, par les mêmes arguments, être réfuté comme faux. En effet, tout d'abord, on admettra facilement ceci : « Si toutes choses n'étaient pas selon le destin, l'organisation du monde ne serait pas sans obstacles et sans entraves », eu égard au fait que certains événements sont nécessaires, d'autres contingents, et parmi ces derniers, les uns sont conformes à une nature, les autres à une volonté et à une raison, ou encore à une tendance, ou viennent du sort ou du hasard ; mais toutes les autres causes sont supprimées si l'on admet le destin ; car alors l'organisation du monde ne serait plus sans obstacles et sans entraves. Mais, admis cela et l'existence du monde : si le monde existe, il y a des dieux — quoique

1. C'est « l'école de lutte ». L'auteur du *Traité du Sublime* (4, 4) emploie le mot pour désigner l'école socratique.

δὲ θεοί. Εἰ δέ εἰσι θεοί, εἰσὶν ἀγαθοὶ οἱ θεοί, ἀλλὰ εἰ τοῦτο, ἔστιν ἀρετή, ἀλλ' εἰ ἔστιν ἀρετή, ἔστι φρόνησις, ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἔστιν ἡ ἐπιστήμη ποιητέων τε καὶ οὐ ποιητέων. 'Αλλὰ ποιητέα μέν ἐστι τὰ κατορθώματα, οὐ ποιητέα δὲ τὰ ἁμαρτήματα. Οὐκ ἄρα πᾶν μὲν γίνεται καθ' εἱμαρμένην, οὐκ ἔστι δὲ ἁμάρτημα καὶ κατόρθωμα. 'Αλλὰ τὰ μὲν κατορθώματα καλά, τὰ δὲ ἁμαρτήματα αἰσχρά, καὶ τὰ μὲν καλὰ ἐπαινετά, τὰ δὲ κακὰ ψεκτά. Οὐκ ἄρα πάντα μέν ἐστι καθ' εἱμαρμένην, οὐκ ἔστι δὲ ἐπαινετὰ καὶ ψεκτά. 'Αλλ' εἰ [τοῦτο] εἰσὶν ἔπαινοι καὶ ψόγοι ; 'Αλλ' ἃ μὲν ἐπαινοῦμεν τιμῶμεν, ἃ δὲ ψέγομεν κολάζομεν, καὶ ὁ μὲν τιμῶν γεραίρει, ὁ δὲ κολάζων ἐπανορθοῖ. Οὐκ ἄρα πάντα μὲν γίνεται καθ' εἱμαρμένην, οὐκ ἔστι δὲ γεραίρειν καὶ ἐπανορθοῦν'.

Καὶ οὗτος δὴ ὁ λόγος ἀπὸ τῆς αὐτῆς παλαίστρας ὢν δῆλον ὡς διὰ τῶν αὐτῶν ἂν ψευδὴς ὢν ἐλέγχοιτο. Πρῶτον μὲν γὰρ ἄν τις συγχωρήσειε προχείρως τῷ ' οὐ πάντα μέν ἐστι καθ' εἱμαρμένην, οὐκ ἔστι δὲ ἀκώλυτος καὶ ἀπαρεμπόδιστος ἡ τοῦ κόσμου διοίκησις' ἐν τῷ γίνεσθαι τὰ μὲν ἐξ ἀνάγκης, τὰ δὲ ἐνδεχομένως, καὶ τούτων τὰ μὲν κατὰ φύσιν, τὰ δὲ κατὰ προαίρεσίν τε καὶ λόγον, τὰ δὲ καθ' ὁρμήν, τὰ δ' ἀπὸ τύχης τε καὶ αὐτομάτως. 'Αναιρεῖται δὲ πάντα τὰ ἄλλα ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης. Οὐκ ἄρα ἀπαρεμπόδιστος οὐδὲ ἀκώλυτος ἡ τοῦ κόσμου διοίκησις μένοι. 'Αλλ' εἰ καὶ συγχωρηθείη τοῦτό τε καὶ τὸ κόσμος εἶναι καὶ κόσμου ὄντος θεούς, καίτοι

1 εἰ δέ... οἱ θεοί om. 𝔊 || ἀλλὰ εἰ] ἀλλ'ἀεὶ S τοῦτο Vδ 𝔊 *hoc* H : το (sic) V τὸ εἴ S το ει (sic) E qui scripsit s.v. θεοίδε || 2 ἔστιν om. 𝔊 pr. ἀρετή Vδ 𝔊 H : ἄρα V φρόνηισις (sic) V || 3 τουτο (sic) V ἡ VH : καὶ 𝔊 *et* || 8 κακὰ] αἰσχρὰ ci. Arnim || 10 τοῦτο seclusi || 17 ἄν om. 𝔊 συγχωρήσειε 𝔊 *concedet* B² Bruns : συγχωρήσει VH -ση ES τῷ] τὸ Lond. || 19 ἐν secl. Bruns || 23 δὲ] γὰρ B² ἄλλα] αὐτὰ H Lond. πάντα ταῦτα Orelli || 24 post ἄρα add. οὐχ Trincavelli οὐχ ἄν Diels Bruns ἀπαρεμπόδιστος] ἀνεμπόδιστος V || 26 τε] γε E τὸ κόσμος] τὸ κόσμον H τὸν κόσμον Lond. ὄντος] ἐντὸς ci Diels.

selon Épicure, ceux-ci soient en dehors de celui-là — et les dieux sont bons. Il s'ensuivrait donc que la vertu appartient aussi aux dieux ; comment, du fait que la vertu des dieux existe, pourrait s'en déduire l'existence de la sagesse ? Que pourrait être, en effet, la nécessité de cette conséquence ? Car, si l'on avait admis l'existence de la vertu humaine, conclurait-on pour cela qu'il y a aussi une sagesse ? Puisque aussi bien c'est à partir de ce qui a été établi qu'on a conclu à l'existence de la vertu divine, comment dès lors pourrait-on passer par déduction de la vertu des dieux à la sagesse, qui est vertu humaine ? Il n'est pas possible en effet de dire que ce sont les mêmes vertus qui appartiennent et aux hommes et aux dieux. Car il n'est pas plus vrai de soutenir que les perfections et les vertus d'êtres qui diffèrent tellement en nature les uns des autres sont les mêmes, que n'ont de valeur rationnelle les propos que ces gens tiennent à leur sujet. La sagesse est une vertu humaine, qui est, disent-ils, la science de ce qu'il faut faire et de ce qu'il ne faut pas faire. Là en effet où il y a possibilité de faire ou non quelque chose de ce qu'il faut faire, la science de ce qu'il faut faire ou ne pas faire a sa place. Mais si tout se produit par le destin, la connaissance de ce qu'il faut faire et ne pas faire sera inutile. De quelle utilité en effet pourrait être une telle connaissance pour des êtres qui ne seraient en rien capables de se prémunir à l'égard de ce qu'ils font ? Mais si cette science n'était d'aucune utilité, la sagesse serait réduite à néant, parce que la conséquence la plus réelle, au cas où le destin existerait, serait qu'il n'y a point de sagesse. Car d'après le même raisonnement selon lequel la loi serait supprimée si l'on admettait le destin, la sagesse aussi serait supprimée ; celle-ci supprimée, il est évident que seraient supprimées également l'une après l'autre les notions qui ont été admises comme conséquences de la sagesse.

κατ' Ἐπίκουρον ἐκτὸς ὄντας αὐτούς, καὶ τοὺς θεοὺς ἀγαθοὺς εἶναι, εἴη δὲ καὶ τὸ ἀρετὴν εἶναι τοῖς θεοῖς ἑπόμενον, πῶς τῷ τὴν τῶν θεῶν ἀρετὴν εἶναι ἕποιτ' ἂν τὸ εἶναι φρόνησιν ; Τίς γὰρ ἡ τῆς ἀκολουθίας ταύτης ἀνάγκη ; Εἰ μὲν γὰρ ἦν εἰλημμένον τὸ τὴν ἀνθρώπων ἀρετὴν εἶναι, ἕποιτ' ἂν τούτῳ καὶ ἡ φρόνησις, ἐπεὶ δ' ἐκ τῶν κειμένων εἴληπται τὸ τὴν τῶν θεῶν ἀρετὴν εἶναι, πῶς ἂν ἔτι ἕποιτο τῇ τῶν θεῶν ἀρετῇ φρόνησις, ἀνθρώπων οὖσα ἀρετή ; Οὐ γὰρ τὰς αὐτὰς ἀρετὰς οἷόν τε λέγειν εἶναι τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν θεῶν. Οὔτε γὰρ ἄλλως ἀληθὲς τὸ τὰς τῶν τοσοῦτον ἀλλήλων κατὰ τὴν φύσιν διεστώτων τὰς αὐτὰς τελειότητάς τε καὶ ἀρετὰς λέγειν, οὔθ' οἱ πρὸς αὐτῶν περὶ αὐτῶν λεγόμενοι λόγοι εὔλογόν τι ἐν αὐτοῖς ἔχουσιν. Ἀνθρώπου δὲ ἡ φρόνησις ἀρετὴ ἥ ἐστιν, ὥς φασιν, ἐπιστήμη ποιητέων τε καὶ οὐ ποιητέων. Ἐν οἷς γὰρ οἷόν τε πραχθῆναί τι καὶ ⟨μὴ⟩ τῶν ποιητέων, ἐν τούτοις ἡ τῶν ποιητέων τε καὶ οὐ ποιητέων ἐπιστήμη χώραν ἔχει. Ἀλλὰ μὴν πάντων γινομένων καθ' εἱμαρμένην ἄχρηστος ἡ γνῶσις τῶν ποιητέων τε καὶ μή. Τί γὰρ ὄφελος τῆς τοιαύτης γνώσεως τοῖς μηδὲν ὧν πράττουσι φυλάξασθαι δυναμένοις ; Εἰ δὲ μηδὲν ἡ τούτων ἐπιστήμη χρήσιμον, ἀναιροῖτ' ἂν ἡ φρόνησις, ὡς εἶναι τὴν ἀκολουθίαν ἀληθεστέραν τὴν εἰ ἔστιν εἱμαρμένη, μὴ εἶναι φρόνησιν. Καθ' ὃν γὰρ λόγον ὁ νόμος ἀνῃρεῖτο κειμένης τῆς εἱμαρμένης, κατὰ τοῦτον ἀναιρεθήσεται καὶ φρόνησις ἧς ἀναιρουμένης δῆλον ὡς καὶ τῶν ἄλλων ἓν ἕκαστον ἀναιροῖτ' ἂν τῶν κατὰ τὴν ἀκολουθίαν τὴν πρὸς τὴν φρόνησιν τιθεμένων.

5 εἰ s.v. Vδ || **7** τῶν θεῶν] ἀνθρώπων Lond. || **11** ἀλλήλων om. H || **13** ante εὔλογόν add. οὔθ' Lond. || **14** ἀρετὴ ἥ 𝔊 BH : ἀρετης ἧς (puncta supra ς) V || **16** τι] τε H μὴ ego ex 𝔊 *non* ci. Schwartz : οὐ ci. Valgiglio om. VBH || **18** μὴν Vδ 𝔊 B : μὴ V || **22-24** ἡ φρόνησις... φρόνησιν] τῶν κατὰ τὴν ἀκολουθίαν τὴν εἰ ἔστιν ἡ εἱμαρμένη μὴ εἶναι φρόνησιν ἀληθεστέραν H || **25** τοῦτον 𝔊 *hanc* B[2] H Bruns : τοῦτο VB τούτῳ K || **26** ante φρόνησις add ἡ K || **27** ἂν om. 𝔊.

38. Que donc, en montrant que l'on conserve l'activité tendancielle des animaux, si tous les événements sont dus au destin, ces gens ne sauvent pas la liberté, à moins qu'on ne veuille simplement dire que ce qui est accompli par un être en vertu de sa propre nature est au pouvoir de cet être, introduisant une nouvelle signification de la liberté, opposée à celle qui est reçue et qui a été admise jusqu'ici, que nous disons consister dans le fait que nous avons liberté des contraires dans nos actions, c'est la première conclusion qui s'impose par ce que nous avons souvent dit et démontré dès le début. Sont tout à fait semblables à ceux-ci également tous les autres raisonnements dont ils usent pour établir cette doctrine, bien qu'ils aient davantage d'élégance jusque dans les termes mêmes, sans toutefois recevoir la confirmation de l'accord avec les faits dont ils parlent.

39. Tels sont pour vous, très divins empereurs, de la doctrine d'Aristote concernant le destin et la liberté, à mon avis, les points principaux. Si nous pensons selon cette doctrine, nous manifesterons de la piété envers les dieux, tantôt leur sachant gré de ce qu'ils sont allés au-devant de nos vœux en nous accordant un bienfait, tantôt en les sollicitant par nos prières, dans la pensée qu'ils sont maîtres de donner ou non [1]. Nous serons également reconnaissants envers ceux qui nous gouvernent de semblable façon, faisant ce dont votre préférence personnelle à notre égard fait montre aussi que vous le faites par un choix du meilleur, et parce que vous prenez beaucoup de soin pour discerner ce meilleur en faisant ce que

1. Y aurait-il liberté ou caprice chez les dieux ? On ne traite plus de doctrine : ici c'est le point de vue de l'orant. Le pouvoir des dieux est le paradigme du pouvoir impérial. On s'adresse aux Empereurs avec les mots qui valent pour les dieux (p. 1, 8).

38. Ὅτι δὲ μηδὲ οἳ ἐκ τοῦ δεικνύναι τὴν καθ' ὁρμὴν κίνησιν τοῖς ζῴοις μένουσαν πάντων γινομένων καθ' εἱμαρμένην σῴζουσιν τὸ ἐφ' ἡμῖν, εἰ μὴ βούλοιτό τις ἁπλῶς τὸ ὑπό τινος κατὰ τὴν οἰκείαν γινόμενον φύσιν ἐπ' ἐκείνῳ λέγειν, ἄλλο τι σημαινόμενον τοῦ ἐφ' ἡμῖν εἰσάγων παρὰ τὸ πεπιστευμένον τε καὶ προειλημμένον ὅ φαμεν εἶναι διὰ τὸ ἔχειν ἡμᾶς ἐξουσίαν τῶν ἐν τοῖς πραττομένοις ἀντικειμένων, φθάνει διὰ τῶν πρώτων πλεονάκις εἰρῆσθαί τε καὶ δεδεῖχθαι. Παραπλήσιοι δὲ τούτοις καὶ ὅσους ἄλλους εἰς σύστασιν τοῦδε τοῦ δόγματος λόγους παρατίθενται ἐπὶ πλέον καὶ μέχρι ῥημάτων τὴν κομψείαν ἔχοντες, ἀλλ' οὐκ ἐκ τῆς πρὸς τὰ πράγματα περὶ ὧν λέγονται συμφωνίας τὴν πίστιν λαμβάνοντες.

39. Ταῦτα ὑμῖν, ὦ θειότατοι αὐτοκράτορες, τῆς Ἀριστοτέλους δόξης περί τε εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν κατ' ἐμὴν δόξαν τὰ κεφάλαια, καθ' ἣν δοξάζοντες εἴς τε θεοὺς εὐσεβήσομεν, τὰ μὲν εἰδότες αὐτοῖς χάριν ἀνθ' ὧν φθάνομεν ὑπ' αὐτῶν εὖ πεπονθότες, τὰ δὲ αἰτούμενοι παρ' αὐτῶν ὡς ὄντων καὶ τοῦ δοῦναι καὶ τοῦ μὴ κυρίων · ἐσόμεθα δὲ καὶ περὶ τοὺς ἡμῖν ὁμοίους ἄρχοντας εὐχάριστοι † ταῦτα πράττεται εἰς ἡμᾶς τε καὶ ἡ περὶ *** ὑμῶν οἰκεία προαίρεσις πράττειν ὑμᾶς αἱρέσει τοῦ βελτίονος καὶ τοῦ περὶ τὴν κρίσιν αὐτοῦ φροντίζειν ποιοῦντας ἃ ποιεῖτε,

1 οἳ 𝔊 *qui* : οἱ VBH. secl. B² Bruns ‖ **5** παρεισάγων H (παρ exp.) ‖ **6** διὰ V 𝔊 *propterea quia* : susp. Bruns (app.) ‖ **7** ημᾶς (sic) V ‖ **10** post παρατίθενται vid. add. τούτοις 𝔊 *hiis* ‖ **11** ἐπὶ πλέον] ἐπιπόλαιον ci. Schwartz, prob. Bruns (app.) καὶ μέχρι ῥημάτων om. 𝔊 ‖ **12** ἀλλ' codd. : καὶ 𝔊 *et* ‖ **14** ὑμῖν B² H : ὑμεῖς VB ὑμεῖς οὖν 𝔊 *vos igitur* ἡμῖν ES μὲν ὑμεῖς K ‖ **15** τε om. E post εἱμαρμένης add. τε E ‖ **18** ὑπ'αὐτων (sic) V ‖ **19** κυρίων B² : κυρίους VBH δοῦναι κυρίοις ES δοῦναι κυρίους 𝔊 S² ‖ **20** ὁμοίους] ὁμοίως E ‖ **21-23** ταῦτα... ποιεῖτε] locus corruptus οἳ τὰ καλὰ πράττουσιν (sive τοὺς τὰ καλὰ πράττοντας) εἰς ἡμᾶς οἰκείᾳ προαιρέσει τοῦ βελτίονος vid. leg. 𝔊 qui omisit **22-23** καὶ... ποιεῖτε ‖ **22** αἱρέσει] αἵρεσις ES ‖ **23** αὐτοῦ V B : αὐτῶν B² φροντίζειν (punctum supra ν) V ‖ **23** ποιεῖτε V⁸ : ποιεῖται V.

vous faites, mais non pas poussés par des causes antécédentes déterminantes qu'il serait nécessaire de suivre où qu'elles puissent conduire. Nous prendrons également soin de la vertu si nous sommes persuadés que nous sommes maîtres de devenir meilleurs ou pires. On n'est en effet maître que de ce dont on a soi-même aussi liberté de ne pas le faire. Et tout ce que nous faisons tout au long de notre vie, la seule manière de montrer que nous le faisons raisonnablement, c'est d'en rendre compte selon la doctrine d'Aristote : doctrine que je me suis efforcé de vous montrer tout au long de mon propos.

ἀλλ' οὐ προκαταβεβλημένοις τισὶν αἰτίοις ἑπομένους οἷς ἀναγκαῖον ἕπεσθαι ᾗ ἂν ἐκεῖνα ἄγῃ. Ποιησόμεθα δὲ καὶ ἀρετῆς ἐπιμέλειαν ὡς ὄντες αὐτοὶ κύριοι τοῦ βελτίους ἢ χείρους γενέσθαι · τούτων γὰρ μόνων κύριός τις ὧν καὶ τοῦ μὴ πράττειν αὐτὸς ἔχει τὴν ἐξουσίαν. Καὶ τὰ ἄλλα δὲ ὅσα πράττομεν κατὰ τὸν βίον ὅτι μόνως εὐλόγως πράττειν ἂν δοκοῖμεν, εἰ κατὰ τὴν Ἀριστοτέλους δόξαν περὶ αὐτῶν ἀποδιδοίημεν τὰς αἰτίας, ⟨ἣν⟩ διὰ παντὸς ἐπειράθην ὑμῖν παραστῆσαι τοῦ λόγου.

1 καταπροκαταβεβλημένοις (sic) VH || **2** ἕπεσθαι] ἄγεσθαι Ηγρ ES || **3-4** βελτίους]βελτίονος E || **4** μόνων] μόνον vel μόνως 𝔊 *solum* || **5** ὧν codd. et 𝔊 ὦν Orelli Bruns αὐτὸς] αὐτὰ Lond. || **6** ὅτι] οὕτω B² || **8** post ἀποδιδοίημεν add. ὑμῖν 𝔊 *vobis* ἣν ego ex 𝔊 *quam* (sc. δόξαν) : ἃς B² HES Bruns om. V || **9** δια (sic) V ὑμῖν (ν in ras.) V 𝔊 Lond : ἡμῖν K.

INDEX

Note sur la présentation des index :

L'*index verborum* n'est pas exhaustif. Il renvoie aux pages et lignes du texte grec. Le numéro de la page est suivi d'une virgule, un point sépare, s'il y a lieu, les numéros des lignes d'une même page. On a mis entre crochets droits des mots qui se lisent dans l'apparat critique, soit parce qu'ils avaient été adoptés par les éditeurs antérieurs, soit parce qu'ils figurent dans le codex *V*. L'astérisque signale une conjecture, ou la restitution d'un mot de la tradition dans le texte. Pour la précision, on a noté les deux lignes quand le mot a été coupé en fin de ligne (exemple *33*, 15-16) ; lorsque la coupure du mot se fait au changement de page, on l'a noté ainsi : *37*, 25-*38*, 1 (c'est le seul cas où les indications des pages à l'intérieur d'une rubrique ne sont pas séparées par le point et virgule).

L'*index nominum* est exhaustif. Il mêle les noms de personnes, de divinités et de lieux.

INDEX VERBORUM

ε

ρ

σ

INDEX NOMINUM

TABLE DES MATIÈRES